ديڤيد هيوم



مبحث في الفاهمة البشرية

ترجمة : د. موسى وهبة

الفارابي

David Hume

Enquiry Concerning The Human Understanding

Reprinted from the posthumous edition of 1770
Oxford 1902

ديڤيد هيوم

مبحث
في الفاهمة البشرية

ترجمة: د. موسى وهبه

دار الفارابي

الكتاب: مبحث في الفاهمة البشرية
المؤلف: ديفيد هيوم
المترجم: د. موسى وهبه
الغلاف: فارس غصوب

الناشر: دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان
ت: 301461(01) ـ فاكس: 307775(01)
ص.ب: 3181 /11 ـ الرمز البريدي: 2130 1107
e-mail: info@dar-alfarabi.com
www.dar-alfarabi.com

الطبعة الأولى 2008
ISBN: 978-9953-71-281-9

المحتويات

مقدمة الطبعة العربية

معالم في سيرة هيوم

- 26 إبريل 1711 ولد ديفيد هيوم في عائلة قليلة اليسر في أدنبرة (اسكتلندا).
- 1714 مات أبوه المحامي.
- 1722 دخل إلى كوليج أدنبرة حيث تعلم على أساتذة من أتباع نيوتن. وفيها قرأ الفلاسفة والأدباء الأنكليز واللاتين.
- 1734 رفض رغبة العائلة في أن يصير محامياً، وجرَّب حظه في التجارة فلم يفلح.
- 1775 غادر إلى فرنسا وبقي فيها حتى 1777 حيث كتب مؤلفه الرئيس: **رسالة في الطبيعة البشرية** الذي صدر منه جزءان في 1739 فلم يلق أي نجاح.
- 1740 أصدر **موجز الرسالة في الطبيعة البشرية**.
- 1741 أصدر **مباحث أخلاقية وسياسية** فأحرز نجاحاً ملحوظاً.
- 1744 تقدم لشغل كرسي الفلسفة في جامعة أدنبرة فرفض طلبه.
- 1746-1749 اشتغل سكرتيراً خاصاً للجنرال سانتا-كلير ورافقه في أسفاره عبر أوروبا.
- 1748 أصدر **محاولات فلسفية في الفاهمة البشرية** الذي سيتخذ

في طبعة 1758 العنوان المعروض هنا: **مبحث في الفاهمة البشرية**، وينشر في 1777 بعيد وفاته بهذا العنوان.

- 1751 أصدر **مبحث في مبادئ الأخلاق**.
- 1752 أصدر **مقالات سياسية**.
- 1754 أصدر **تاريخ بريطانيا العظمى**، المجلد الأول: **عهدا جاك الأول وشارل الأول** ثم المجلد الثاني في 1956: **تاريخ آل ستيوارت**، وأخيراً **تاريخ بريطانيا العظمى منذ اجتياح يوليوس قيصر إلى هنري الرابع**.
- 1763- 1766 رافق السفير هيرتفورد إلى فرنسا، فاستقبل فيها أحسن استقبال، وصار نجم صالوناتها الأدبية حيث نشأت صداقات له مع "فلاسفة الأنوار".
- 4 يناير 1766 عاد إلى إنكلترا مصطحباً، بهدف الحماية، جان جاك روسو. لكن روسو سرعان ما غادر ممتعضاً.
- 1767-1768 عمل مساعد سكرتير الدولة للشؤون الشمالية والداخلية، الجنرال كونويي.
- 1769 أعدّ للنشر **محاورات في الدين الطبيعي** فلم ينشر إلا في 1779، وهو صدر مرتين بالعربية كانت الأخيرة في بيروت 1980.
- 25 أغسطس 1776 مات ديڤيد هيوم إثر ورم في الأمعاء.

الريبيّة الملطّفة

-1-

يرتبط اسم هيوم، في تاريخ الأفكار، بنقد مبدأ السببية وتفكيك فكرة الاقتران الضروري. وذاك ما يشكل إسهامه الرئيس في تنامي الفلسفة \الأمبيرية الإنكليزية وبلوغها أوجها.

و\الأمبيرية تسمية تطلق على مذهب في المعرفة ينطلق من تقرير أن الخبرة الحسية هي المصدر الوحيد لما نعلم، وذلك في مواجهة المذهب العقلاني القائل باستناد ما نعلم عن العالم وعن أنفسنا إلى "الأفكار الفطرية" و"مبادئ الذهن" القبلية.

ويستند المذهب "المعرفي" ذاك إلى رذل أيّ دعوى بعلمان ما يتعدى الخبرة والتجربة، وأيّ كلام عقلاني عليه، أي إلى رذل ما يسمّيه "الميتافيزيقا" مورثاً بذلك لبْساً سوف يتناقله العصر اللاحق ولن يبدّده التنبيه الكنطي نفسه .

فالأمبيرية، مع هيوم بخاصة، تخرج الكلام على "الكائن بما هو كائن" و البحث عن "العلل الأولى" من دائرة التفلسف، وتنهي نقد الأُفهومين «سبب وجوهر»، فتسم الفلسفة الحديثة، على ما يذكر مؤرخو الأفكار، بميسم "نسيان" السؤال عن الكون

والانهمام بالسؤال: ما المعرفة؟ وكيف نعرف؟ وتنهي النظر إلى الذات بوصفه جوهراً مفرداً وتستبدله بالنظر إليه بوصفه مجرّد صَبْدجيكْت (subject) للمعرفة، أي ما عليه تحمل المعرفة وإليه تسند[1].

-2-

ويتوسل هيوم في عرض آرائه والدفاع عنها التحليل السيكولوجي النقدي لـ "الأفكار المجردة" المستند إلى حصر إدراكات الذهن في صنفين: الانطباعات والأفكار. وهو يوضح ذلك بالقول: "أعني ... بلفظ انطباع كل ما هو أكثر حياة في إدراكاتنا حين نسمع ونرى ونلمس ونحب ونكره ونرغب ونريد. وتتميز الانطباعات من الأفكار التي هي ما هو أقل حياة في إدراكاتنا وما نعيه عندما نفكر بأي من الإحساسات" تلك.

أما الأفكار فليست سوى نُسَخ عن الانطباعات: سواء كانت ذكريات عن انطباعات سابقة أم استباقات للمخيلة عما سنحس به؛ فلا تبلغ البتة قوة الانطباعات وحيويتها. وهذا يعني أنه لايمكن إثبات صواب الأفكار ومدلولها إلا بالصلة مع الانطباعات التي عنها صدرت.

وهذا الكلام ينطبق بخاصة على الأفكار البسيطة. أما الأفكار

---

(1) يمكن تأدية هذا اللفظ بـ المحمول عليه أوالمسند إليه حسب الامبيرية، أو بـ فاعل المعرفة والذات العارف حسب العقلانية. وهذا التمييز بين معنيَيْ subject ممكن بالعربية، ولازم إذاً لفهم الفرق.

المركبة التي هي حصيلة عمل الذهن فيمكن أن تكون مركبة من أفكار بسيطة وفقاً لقوانين تداع معروفة مثال «مكتب المدير»، أو تكون ناتجة بفعل التفكير والمخيلة والعادة مثال أفكار «الله» و«المكان والزمان» و«الضرورة السببية».

-3-

ويتم عمل الذهن بدءاً، استناداً إلى مبادئ ثابتة في تداعي الأفكار هي: " التشابه، والتجاور في الزمان أو في المكان، والسبب أو الأثر... فاللوحة تذهب بأفكارنا، طبيعياً، إلى الأصل؛ وذكر المنزل في المبنى يؤدي، طبيعياً، إلى التحرّي عن المنازل الأخرى أو الكلام عليها. وإذا ما فكّرنا في الجرح نكاد لا نستطيع الامتناع عن التفكير في الألم الذي يتليه".

وإذا كان التداعي يعني انتقال الذهن مما هو معطى في إدراكي الحاضر وما هو غير معطى وفقاً للمبادئ الثلاثة، فإن علاقة السبب بالأثر تستدعي انتباهاً خاصاً؛ فهي تتضمن بدءاً علاقة تجاور في الزمان والمكان وعلاقة تتال، إذ نفرض، حين يكون السبب والأثر متباعدين، حلقات وسيطة تصل ما بينهما لتجعلهما متجاورين. لكن التجاور ليس السببية؛ فهذه تتضمن، إضافةً، اقتراناً ضرورياً بين السبب والأثر: إن وجد الأول فلا بد أن يحصل الثاني. فما هي طبيعة هذه الضرورة ومن أين أتت؟

ترى العقلانية أن هذا الاقتران ضرورة منطقية وأن السبب يتضمن العلة الكافية للأثر. لكن هيوم يرد بالقول : إن الملاحظة

لا تفيدنا قط بفكرة الاقتران الضروري. ويبين هيوم موسعاً أنه لا يمكن أن نستدل، قبلياً، من السبب على أي أثر. وأن التتالي تعلمنا به الخبرة والتكرار. وأن الاعتقاد بضرورة حصول الأثر عن السبب هو شعور يرسخه في الذهن التكرار والتعوّد وحسب.

-4-

إن عدّ الضرورة، وهي العلامة العقلانية الأوثق للحقيقة ، مجرد شعور يرسخه التكرار والتعود، كفيل بزعزعة وثوقية البنيان العقلاني بأسره. ولعل ذلك ما قصده كنط عندما قال: "لقد أيقظني هيوم من سباتي الدغمائي".

إلا أن رد الضرورة إلى التعود لا يفتح الباب نهائياً على المجهول عند هيوم؛ فصحيح أنه لم يعد ثمة من مطلق نستند إليه؛ فلا حقيقة مطلقة ولا أخلاق مطلقة ولا ضرورة مطلقة بل مجرد انطباعات وأحاسيس وأفكار واعتقادات، إلا أن ثمة قدرة أصلية للطبيعة بحيث لا تتضمن أي مصادفة على ما تعلمنا به التجربة، بل هي تظهر، على العكس، انتظاماً يجعلنا قادرين على التنبؤ بكثير من الأحداث باحتمال صدق يكبر ويصغر تبعاً لحالات التكرار.

إن القول: "الشمس ستشرق غداً" هو مجرد فرض ولا يمكننا الإتيان بأي إثبات يقيني له. هذا صحيح، لكن من ذهاب العقل أن لا نصدقه وأن لا نتصرف بموجبه. وتصديقنا له هو لازم بما يكفي لممارسة الحياة اليومية.

ذاك ما يسمى بالريببية الملطّفة. فهيوم يجعلنا نرتاب بكل نظرية ورواية لا تثبتها التجربة، ويدعونا إلى الإقرار بجهلنا طبيعة الأشياء والاقتران الكامن بين الأحداث، وبعجزنا عن اختراق اسرار إوالية هذه الماكينة الكبرى التي تسمّى العالمين.

لكن هيوم يرى، في الوقت نفسه، أن هذه الشكوك الميتافيزيقية لاتطاول الحس العام، وأن ضرورات الحياة العملية تكنس كل الشكوك المفرطة، وأنه ليس من الممكن الاستمرار في الشك المنهجي حيث يقتضي التصديق، بل المطلوب الأقصى هو عدم قبول التفسيرات التجريدية والخروج من الكسل الذهني الناجم عن الركون إلى ما تعوّدنا عليه.

هذه الترجمة

كتب هيوم المبحث ليكون أكثر وضوحاً وبساطة من الرسالة وفي متناول أوسع شريحة من القراء من ثم؛ فجاء نصه سهلاً ومفهوماً، في الظاهر على الأقل، وخالياً من "التعقيدات" الكلاسيكية. من المتوقع إذن أن يكون انهمّ وانشغل لا بدقة المصطلحات ولا باختراع الكلمات الجديدة، بل بإبلاغ مضمون الرسالة "الريبية الملطّفة" بلغة عادية وأمثلة من الحياة اليومية على نحو جعل بعض كبار الفلسفة (كنط مثالاً) يحسدونه على رشاقة أسلوبه وطلاوة العبارة.

لذا كان على هذه الترجمة إلى العربية أن لا تتورط كثيراً في الإيغال بحثاً عن ألفاظ مبتدعة تناسب الأصل، وأن تكتفي بالتدقيقات اللازمة وحسب لتبديد اللبس الحاصل عن تداخل المعاني، وبعدم جدوى الاعتناء بما كان العسكري يسميه "الفروق في اللغة"، في العربية المتداولة اليوم جرّاء هجرتها المستطيلة للقول الفلسفي.

وهكذا لم أجد حرجاً في تأدية object بـ شيء في الغالب وبـ موضوع أحياناً من دون أن يسيئ ذلك إلى السياق، ومن دون الخلط بما يتعلق بالأشياء الخارجية في تأدية order of things، الواردة مرة واحدة في الكتاب، بـ نظام الأشياء.

وكنت احترت كيف أميز بين experience وexperiment فأديت الأول بـ خبرة، بقصد المعنى الأوسع لما يحصّل عفوياً عن طريق الحواس، والثاني بـ تجربة لما نقوم بإجرائه من تحقق في المختبر أو سواه.

وتوقفت طويلاً أمام operation قبل أن أستقر على تأديته بعملية، لكن أحياناً بـ عمل، ومرة أو مرتين بـ مفعول.

وحافظت على تمييز هيوم التعليل reasoning والاستدلال inference والحجة argument بعضاً من بعض. وعلى تمييزه الذهن mind من العقل reason والفاهمة understanding، وعلى تمييزه أخيراً الخلاصة Conclusion من النتيجة Consequence، ومشابه like من مماثل similar أو من مطّرد uniform من دون أن يكون لهذه التمييزات أي مسوّغ واضح في هذا الكتاب.

هذا وقد أضفت إيضاحات هامشية مرقمة في موضعها شرحت فيها المصطلح المشكل وعرّفت فيها بالأعلام الواردة في النص فلم يعد ثمة حاجة إلى تكرار ذلك في لائحة منفصلة. أما الهوامش المنجّمة فمن عمل هيوم نفسه.

بيروت في 25 أغسطس 2004

موسى وهبه

تنبيه المؤلف[1]

إن معظم المبادئ والتعليلات الواردة في هذا المجلد سبق لها أن نشرت في عمل من ثلاثة مجلدات يدعى: **رسالة في الطبيعة البشرية**، عمل كان المؤلف قد رمى إليه قبل أن يغادر الكوليج، ثم لم يتأخر طويلاً على كتابته ونشره. إلا أنه حين لم يجده ناجحاً، أحسّ بغلطه في الذهاب باكراً جداً إلى المطبعة، وارتأى إعادة صوغه في المقاطع اللاحقة حيث صحّح، على ما يأمل، بعض الإهمال في التعليل والكثير منه في التعبير. وكانت بضعة من كتّاب شرّفت فلسفة المؤلف بردودها، قد حرصت على توجيه سهامها كلها ضد عمل مبكّر لم يكرّسه المؤلّف قط، وأعلنت تغلّبها ببعض الميزات التي فازت بها على ما تتوهم: وتلك وسيلة معاندة لقواعد اللياقة والصراحة جميعها، ومثال صارخ على الحيل الجدالية التي تبيح استعمالها حمية خرقاء. إن المؤلف يرغب في أن ينظر إلى المقاطع اللاحقة، من الآن فصاعداً، بوصفها الوحيدة المتضمنة مشاعره الفلسفية والمبادئ.

---

(1) ظهر هذا التنبيه في صدر طبعة 1777، وكان هيوم كتبه في 1775 وأعرب عن رغبته في أن يتصدر المجلد الثاني من المبحث والرسالة.

فصل I

في نوعي الفلسفة المختلفين

-1-

يمكن تناول الفلسفة الخلُقية[1]، أو علم الطبيعة البشرية، بمنحيين مختلفين، لكل منهما أهليته الخاصة، وله أن يسهم في الترفيه عن البشر، وفي تعليمهم وتأديبهم: في المنحى الأول ينظر إلى الإنسان بوصفه مولوداً للفعل أصلاً، وخاضعاً، في مقاييسه لتأثير الذائقة[2] والشعور، ساعياً إلى شيء ما، أو نافراً من آخر، تبعاً للقيمة التي يبدو أنها لهذين الشيئين، وتبعاً للضوء الذي فيه يمثلان. ولما كان من المسلّم به أنّ الفضيلة، هي من بين الأشياء جميعاً، أكثرها قيمة، فقد رسمها الفلاسفة الذين من هذا النوع بأبهى الألوان، مستعينين بكل حيل الشعر والفصاحة، معالجين موضوعهم بأسلوب سهل وواضح، مستعملين ما هو أكثر خلْباً

(1) حسب تقسيم بيكُنْ تضمّ الفلسفة: الفلسفة الأولى والفلسفة الخلقية وفلسفة الطبيعة. ويميل الاستعمال إلى "فيزياء" بدلاً من "فلسفة الطبيعة"، وإلى دمج الأوليين في واحدة. ولذا يمكن فهم "الفلسفة الخلقية" بمعنى "الفلسفة" المألوف لدينا.

(2) Taste.

للمخيلة واستحواذاً على المشاعر. تراهم يختارون من الحياة العادية، أكثر الملاحظات والشواهد إثارة، ويضعون الطباع المتعارضة في طباق دقيق؛ وهم إذ يدفعون بنا إلى دروب الفضيلة بحوافز المجد والسعادة، يوجهون خطانا عليها بالوصايا المحكمة والأمثلة الأكثر شهرة. ويشعروننا بالفرق بين الرذيلة والفضيلة، ويوقظون مشاعرنا ويضبطونها. ويظنون أنهم لا يبلغون الغاية من كل جهودهم، إلا إذا تمكنوا من جعل قلوبنا شغوفة بالاستقامة والشرف الحقيقيّ.

-2-

أما الفلاسفة من النوع الآخر فينظرون إلى الإنسان بوصفه كائناً عاقلاً، وليس بالأحرى فاعلاً؛ ويجهدون لأجل أن يصلحوا فاهمته[1] أكثر مما أن يهذبوا عاداته. وتراهم ينظرون إلى الطبيعة البشرية بوصفها موضوعاً للنظر الاعتباري[2]، فيفحصونها ويفلّونها عن كثب بهدف العثور على تلك المبادئ التي تنظّم فاهمتنا، وتثير مشاعرنا، وتجعلنا نحبّذ أو نرذل شيئاً بعينه أو فعلاً أو سلوكاً. ويحسبون أنه من المآخذ على الأدب بأسره أن لا تكون الفلسفة قد ثبّتت بعد، بما لا يقبل الجدل، أساس الأخلاق والتعليل والنقد، وأن تكون تتكلم بلا توقف على الصواب والخطأ، والفضيلة والرذيلة، والجمال والقبح من دون أن تكون قادرة على تعيين مصدر هذه الميزات. وهم، إذ يحاولون هذه المهمة الشاقة

---

(1) الفاهمة أي ملكة الفهم (understanding).

(2) النظر الاعتباري أو الاعتبار= speculation.

لا تثنيهم أي صعوبات، بل ينتقلون من الحالات الخاصة إلى المبادئ العامة، ويدفعون مباحثهم نحو مبادئ أعم أيضاً، ويظلّون غير راضين حتى يصلوا إلى تلك المبادئ الأصلية التي يجب، في كل علم من العلوم، أن تضع حداً لكل فضول بشري. وعلى الرغم من أنّ اعتباراتهم تبدو تجريدية بل غير مفهومة من عامّة القرّاء، تراهم يطمحون إلى الحصول على تأييد المتعلّم والمتأدّب؛ ويظنون أن العناء الذي تكبّدوه طوال حياتهم سيحظى بتعويضه الكافي إذا ما أمكنهم اكتشاف بعض الحقائق المخفيّة التي قد تُسهم في تعليم الأجيال القادمة.

-3-

من المؤكد أن الفلسفة السهلة الواضحة مفضّلة أبداً لدى عموم البشر على الفلسفة الدقيقة العويصة. وينصح الكثيرون بها بوصفها لا أمتع من الأخرى وحسب، بل أكثر فائدة أيضاً. فهي تدخل، أكثر، في الحياة العادية وتكيّف القلب والانفعالات، وتصلح سلوك البشر، بتناولها لتلك المبادئ التي تسيّرهم، وتجعلهم أقرب إلى نموذج الكمال المنشود. أما الفلسفة المغلقة القائمة على لفتة ذهنية لا يمكنها أن تدخل في «الأعمال»[1] والأفعال، فهي، على العكس، تندثر ما إن يغادر الفيلسوف الظلّ ويخرج إلى وضح النهار؛ وليس من السهل لمبادئها أن تحتفظ بتأثيرها على سلوكنا وتصرفنا؛ إذ سرعان ما يمحو خفقان قلبنا واعتلاج أهوائنا واضطرام انفعالاتنا جميع خلاصات الفيلسوف المتعمّق ويحيله مجرّد واحد من العامة.

---

(1) business.

-4-

وما يجب أن يُعترف به أيضاً هو أن الفلسفة السهلة قد فازت بشهرة أدوم وأحقّ أيضاً، وأنّ أهل التعليل[1] التجريديين حظوا حتى الآن، على مايبدو، بمجرد شهرة مؤقتة ناجمة عن الفضول أو عن جهالة عصرهم، إلا أنهم لم يستطيعوا الحفاظ على هذه الشهرة لدى خَلَف أكثر إنصافاً. من السهل على الفيلسوف المتعمق في لطيف تعليلاته أن يرتكب الخطأ، والخطأ يولد بالضرورة خطأ آخر أثناء دفعه حتى نتائجه، فلا يتراجع هو عن اعتناق خلاصة ما بسبب من مظهرها غير المألوف، أو بسبب من مناقضتها للرأي الشائع. أما الفيلسوف الذي لا يطرح على نفسه سوى أن يصوّر الحسّ العام للبشر بألوان أجمل وأكثر لَفْتاً، فلن يذهب بعيداً فيما لو ارتكب الخطأ، بل سيعود ليستنجد بالحسّ العام وبمشاعر الذهن الطبيعية. فيرجع بذلك إلى الدرب القويمة ويحمي نفسه من الأوهام الخطرة. إنّ شهرة شيشرون مزدهرة الآن في حين أنّ شهرة أرسطو قد خَبَت تماماً. وها لابروبير[2] يعبر البحار ويحافظ على صيته، في حين ينكمش مجد مالبرانش ضمن حدود أمّته وعصره. وربما سيظلّ أديسون[3] يُقرأ بلذة حين يكون لوك قد نُسي تماماً.

---

(1) Reasoners. مفردها: المعلّل أي المتعقل والمثبت بالعلة والمستخدم للعقل، وكان يصحّ فيه البرهاني بمعنى يستعمله ابن رشد، لولا أن هيوم يميّز بين البرهان والدليل (انظر لاحقاً). أو المفكّر، لولا أن هذا اللفظ حديث الاستعمال نسبياً.

(2) La Bruyère (1645-1694) أديب فرنسي وناقد. له بخاصة Les Caractères.

(3) Addison (1672-1719) شاعر وكاتب مسرحي إنكليزي. اشتهر بمسرحيته Caton (1717).

إن الفيلسوف الصرف مميز إلا أنه عادة قليل القبول في العالم بافتراضه كائناً لا يُسهم بشيء، إن في تحسين المجتمع أو في إسعاده؛ في حين يعيش هو بعيداً عن التواصل مع البشر متدثراً بمبادئ ومفاهيم[1] بعيدة هي الأخرى عن فهمهم. من جهة أخرى، إن الجاهل الصرف يظلّ أكثر مدعاة للاحتقار، إذ لا شيء يشكل علامة على غلظة الذهن، في عصر وأمّة تزدهر فيهما العلوم، أكثر من كون المرء عارياً من أيّ استملاح لتلك المتع الشريفة. ويُفترض أن يكون الخُلُق القائم بين هذين الطرفين هو الخُلُق الأكمل، الذي يثابر على استعداد ثابت وتذوق متكافئ سواء بالنسبة إلى الكتب أم إلى العِشرة أم إلى "الأعمال": محافظاً في المحادثة على تلك الفطنة واللباقة اللتين تتوالدان من الآداب الرفيعة، وفي الأعمال على تلك الاستقامة والدقة اللتين تنجمان بشكل طبيعي عن فلسفة قويمة. ومن أجل تعميم خلق بمثل هذه التمامية وتثقيفه لا شيء يمكن أن يكون أنفع من تلك التآليف ذات الأسلوب السهل والطريقة التي لا تفقر الحياة كثيراً، ولا تتطلب، كي تُفهم، مثابرةً مُغرِقة أو عزلة، بل هي تعيد الدارس بين البشر مُفعماً بالمشاعر النبيلة والوصايا الحكيمة القابلة للتطبيق على جميع متطلبات الحياة البشرية. بمعنى أنه بمثل هذه التآليف تصير الفضيلة محبّبة والعلم لذيذاً والعشرة مثقّفة والعزلة ممتعة.

الإنسان كائن عاقل. وهو بوصفه كذلك يتلقى من العلم غذاءه الخاص وزاده. إلا أنّ قيود الفاهمة البشرية أضيق من أن يمكن لها أن تأمل سوى القليل من الرضا حول هذه المسألة بالنظر سواءً

(1) Notions.

إلى اتساع ما تُحصّل أم إلى وثوقه. والإنسان كائن اجتماعي بما لا يقل عن كونه عاقلاً. لكن لا يمكنه دائماً أن يحظى بعِشرة ممتعة ومسلية، ولا أن يحافظ على المزاج المطلوب لهذه العِشرة. والإنسان كائن ناشط، أيضاً. وعليه، جرّاء هذا الاستعداد وجرّاء مختلف حاجات الحياة البشرية، أن ينصرف إلى الشغل والوظيفة: لكن الذهن يلزمه بعض الاسترخاء ولا يمكنه أن يحبّذ دائماً مثل هذا الانهمام والعناء. وهكذا يبدو أن الطبيعة قد عيّنت نوعاً حياتياً مختلطاً بوصفه أكثر الأنواع مناسبة للعرق البشري، وأنّها قد أسرّت إلى البشر بأن لا يسمحوا لأيّ من تلك الانحرافات بأن يجرهم كثيراً إلى حدّ جعلهم عاجزين أمام الاهتمامات والمتع الأخرى. فهي تقول: أطلق عنان هواك بالعلم لكن دع علمك يَكُن إنسانياً، ومن حيث يمكنه أن يكون على صلة مباشرة بالنشاط والاجتماع، فأنا أمنع الفكر المغلق والأبحاث المعمّقة وأعاقبها بقساوة: بالكآبة التأملية التي تجلبها، وبحيرة لا تنتهي تلفك بها، وبفتور الاستقبال الذي تلقاه أبحاثك المزعومة حين تبلّغ. فكن فيلسوفاً، لكن، وسط فلسفتك كلها، ابقَ إنساناً.

-5-

إذا كان عموم البشر، يكتفون بتفضيل الفلسفة السهلة على الفلسفة التجريدية المتعمقة من دون أن ينحوا باللائمة على هذه الأخيرة ومن دون أن يحقّروها، فقد يكون من غير السّيء أن نماشي هذا الرأي العمومي، وأن نوافق بأن يتصرف كل واحد، من دون اعتراض، حسب ذائقته وشعوره الخاص. لكن حيث إننا،

فيما بعد، سنذهب غالباً إلى حدّ رفض كل التعليلات المتعمقة، أو كل ما يسمى عادة ميتافيزيقا، رفضاً مطلقاً، فإننا سننتقل الآن، إلى النظر إلى ما يمكن أن ينافح عنها، بشكل معقول.

ويمكن أن نبدأ بملاحظة ذاك الفضل الكبير الذي يتحصّل عن الفلسفة التجريدية الدقيقة، وهو فائدتها للفلسفة السهلة والإنسانية التي لا يمكنها قط أن تبلغ من دون الأخرى درجة كافية من الدقة في مشاعرها ومواعظها وتعليلاتها. فالآداب الرفيعة بأسرها ليست سوى صور عن الحياة البشرية في مختلف المواقف والأوضاع، وهي توحي لنا بمشاعر مختلفة من الإطراء أو العتاب، والإعجاب أو الهزء، تبعاً لخاصيّات الشيء الذي تضعه أمامنا. والفنان سيكون أكثر تأهلاً للنجاح بهذه المهمة إن كان يمتلك بالإضافة إلى رهافة الذوق وسرعة البديهة، معرفة دقيقة بنسيج الفاهمة الداخلي وعمليّاتها[1] وبتقلّبات الأهواء ومختلف أنواع الشعور الذي يميّز الرذيلة من الفضيلة. ومهما بدا هذا البحث أو التحري الداخلي عويصاً، فإنه سيكون، إلى حدٍّ ما، لازماً لأولئك الذين يريدون أن يصفوا بنجاح المظاهر الخارجية الصريحة في الحياة والآداب. فعالم التشريح يعرض أمام العين أبشع الأشياء وأكثرها إزعاجاً، لكن فعله مفيد للرسام في رسمه أمثال ڤينوس أو هيلانه. إذ يجب على هذا الأخير، حين يستخدم أغنى ألوان فنّه، ويعطي رسومه أعذب الملامح وأحبّها، أن يصرف انتباهه أيضاً إلى بنية الجسم البشري الداخلية، وموضع العضلات وبناء العظام

(1) Operations

واستعمال كل جزء وكل عضو وهيئة كل منهما. فالدقة مفيدة، في جميع الحالات، للجمال، وسلامة التعليل، ورقة الشعور. وباطلاً ما نمدح إحدى هذه الخصال لنذمّ غيرها.

إلى ذلك، يمكننا أن نلاحظ، في جميع الفنون والمهن، حتى في تلك التي تهمّ، أكثر ما تهمّ الحياة والأفعال، أن روح الدقّة هو الذي يحركها جميعاً، بصرف النظر عن درجة حصولها عليه، باتجاه كمالها؛ وهو الذي يجعلها أكثر فائدة لأغراض المجتمع. وعلى الرغم من أن الفيلسوف قد يعيش بعيداً عن الأفعال، فإن عبقرية الفلسفة، إذا ما رعاها كثيرون واعتنوا بها، ستنتشر، بالضرورة، تدريجياً في المجتمع بأسره، وستضفي على كل الفنون والمهن دقة مماثلة. فسيكتسب السياسي مهارة أكبر وتمييزاً في تقسيم السلطة وتوازنها. وسيكتسب المشترع منهجاً ومبادئ أصفى في تعليلاته، والجنرال انتظاماً أكبر في الانضباط وحكمة أعظم في الخطط والعمليات. أما استقرار الحكومات الحديثة المتفوق على استقرار القديمة منها، فقد تحسن شأنه شأن دقة الفلسفة الحديثة، ولسوف يظلان على الأرجح، في تحسن تدريجي مماثل.

-6-

وإذا لم يمكننا في هذه الدروس أن نحصِّل سوى إشباع فضول بريء، فإنه ينبغي أن لا نقلل من هذه الحصيلة، لأنها تجعلنا نرقى إلى بعض تلك الملذات النقية الخالصة التي أنعم بها

على الجنس البشري. إن أحلى طرق الحياة وأنعمها يمر في دروب العلم والمعرفة؛ ومن يتمكن من إزاحة عائق عن هذه الطريق أو من فتح أي أفق جديد، يُحسب إذن بمثابة محسن إلى البشر. وعلى الرغم من أن هذه الأبحاث تبدو صعبة ومرهقة، فإن شأن بعض العقول شأن بعض الأبدان، التي تتمتع بصحة عارمة مزدهرة، أن تتطلّب تمارين قاسية، وأن تنعم بما قد يبدو لعامة الناس ساحقاً ومرهقاً. وصحيح أن الظلمة مضنية للعقل كما هي للعينين، لكن استخراج النور من الظلمة، أياً كان مبلغ الجهد اللازم لذلك، يجب أن يكون مبهجاً ومفرحاً.

لكن يؤخذ على غموض الفلسفة التجريدية المتعمّقة أنّه ليس مزعجاً ومتعباً وحسب بل هو، أيضاً، منبع للحيرة والغلط، لا مهرب منه. وبالفعل، هنا يكمن أصوب مأخذ على قسم واسع من الميتافيزيقا، وأكثره قبولاً هو أنها ليست من العلم بصحيح معناه في شيء، بل هي وليدة عقم جهود الغرور البشري الذي يريد الدخول في موضوعات لا يمكن للفاهمة أن تطالها البتّة، أو هي وليدة مكر الخرافات الشعبية التي، إذ تعجز عن أن تدفع عن نفسها في أرض صالحة، تنبت في تلك الدغل الملتفّة، كي تستر ضعفها وتصونه. فحين يطرد اللصوص من الأرض المكشوفة يهربون إلى الغابة ويتربصون بانتظار أن يعودوا إلى كلّ درب لا يحرسها العقل فيملؤونها بالمخاوف الدينية والتحكيمات. وأشدّ المحاربين بأساً سوف يعلق إن أخذته الغفلة للحظة واحدة. وكثيرون يفتحون الأبواب للأعداء، بدافع من الخسة والحمق، ويستقبلونهم باحترام وخضوع كما لو كانوا ملوكهم الشرعيين.

-7-

لكن هل يشكل ذلك تعلّة كافية كي يترك الفلاسفة أبحاثهم ويدعوا الخرافة مطمئنة في حصنها؟ ألا يجدر بنا أن نطلع بالخلاصة المضادة وندرك ضرورة إعلان الحرب في أكثر ملاجئ العدوّ سريّة؟ من العبث أن نأمل أن يعاف الناس، تحت وطأة الخيبات المتكررة، تلك العلوم الأثيرية، ليكتشفوا المجال الخاص بالعقل البشري. ذلك أنه بالإضافة إلى كون كثير من الأشخاص يجدون لهم مصلحة كبيرة في التذكير دوماً بتلك المسائل، أقول: بالإضافة إلى ذلك، لا يمكن لليأس المطبق أن يجد قط مكاناً في العلوم، على نحو معقول. إذ، أياً كان بؤس محاولاتنا الأولى فإنه لا يزال هناك مجال للأمل بأن يستطيع التطبيق والحظ السعيد وتنامي فطنة الأجيال اللاحقة، الوصول إلى اكتشافات لم تعرفها الأجيال السابقة. إنّ كل عبقري مغامر يندفع أبداً نحو الفوز الصعب ويجد ما يشجعه، لا ما يثبطه، في فشل أسلافه طالما يظنّ أن مجد إنجاز هذه المغامرة القاسية سيكون مخصوصاً به، وبه وحده. والطريقة الوحيدة لتخليص العلم دفعة واحدة من هذه المسائل الملتوية، هو أن نبحث بجدية في طبيعة الفاهمة البشرية وأن نظهر بالتحليل الدقيق لقدراتها وطاقاتها أنه ليس بوسعها، بأي شكل، أن ينخرط في مثل هذه المسائل البعيدة الشائكة. وعلينا أن نتحمل هذه المشقة كي نعيش، بيسر، كل ما تبقى من الزمان. وعلينا أن نرعى الميتافيزيقا الحقة ونعنى بها كي نقوّض الميتافيزيقا المزوّرة. إن البلادة التي تحفظ بعضنا من هذه الفلسفة المخادعة يوازنها في المقابل الفضول عند بعضنا الآخر. واليأس الذي يسود

حيناً قد يخلي المكان أحياناً أخرى للأماني والآمال. أما الدواء الناجع الوحيد الشافي لكل الأشخاص ولكل الأوضاع فهو التعليل السليم الدقيق. وهو وحده قادر على تقويض الفلسفة الشائكة واللغو الميتافيزيقي اللذين إذا ما امتزجا بالخرافة الشعبية جعلاها مستعصية على المعلِّل غير اليقظ، وأضفيا عليها مظهراً من العلم والحكمة.

-8-

وبالإضافة إلى الحسنة الناجمة عن رمينا، بعد بحث متروٍّ، لقسم من العلم هو أكثر أقسامه تلبيساً وإزعاجاً، فإن حسنات إيجابية عديدة تنجم عن الفحص الدقيق لقوى الطبيعة البشرية وملكاتها. فمن اللافت أن عمليّات الذهن، على الرغم من حضورها الأكثر حميمية لدينا، تبدو، في كل مرة تصير فيها موضوع تفكير، متدثرة بالغموض، فلا يمكن للعين أن تكشف بسهولة الخطوط والحدود التي تفصل بينها وتميزها بعضاً من بعض. إن الأشياء أرقّ من أن تبقى طويلاً على الشكل عينه وفي الوضع عينه، ويجب أن تُلقف في لحظتها، بنفاذ عالٍ تحدثه الطبيعة وتصقله العادة والتأمل. وعليه يصبح من المهم جداً في العلم أن نعرف عمليّات الذهن ونفصلها بعضاً عن بعض، ونصنفها تحت عناوينها الخاصة، ونصحح كل تلك الفوضى الظاهرة التي تدثّرها، حين نجعل منها موضوعاً للتفكير والبحث. إن مهمة الترتيب والتمييز هذه، التي لا تتمتع بأي جدارة في حال تطابُقها مع الأجسام الخارجية موضوعات حواسنا، يعظم قدرها حين نطبقها على عمليّات الذهن بما يتناسب مع الصعوبة والجهد الذي

نلقاه في إنجازها. وحتى إذا لم نوغل في هذه الجغرافيا الذهنية أبعد من تحديدات أقسام الذهن وقدراته المتميزة فإن ذلك سيكون مرضياً. وكلما بدا هذا العلم أكثر وضوحاً (وهو لا يتضح بأي طريقة)، كلما كان جهل أدعياء العلم والفلسفة به مثاراً للسخرية.

لا شبهة في أن هذا العلم ملتبس وخرافي، إلا إذا كنا ندغدغ ريبية من النوع الذي يفسد كلياً كل اعتبار بل كل فعل. ولا مجال للشك في أن الذهن يتمتع بقدرات وملكات كثيرة. وأن هذه القدرات يتميز بعضها من بعض، وأن ما هو متميز حقاً لدى الإدراك المباشر يمكن للتفكير أن يتميزه. وأنه يوجد بالتالي في جميع القضايا المتعلقة بهذا الأمر صواب وخطأ لا يخرجان عن متناول الفاهمة البشرية. فثمة تمييزات بديهية كثيرة من هذا النوع، -كتلك التي بين الإرادة والفاهمة أو بين المخيلة والأهواء- يطالها فهم كل مخلوق بشري. والتمييزات، التي هي ألطف منها وأكثر فلسفة، لا تقل عنها واقعية ويقيناً حتى وإن كانت أصعب على الفهم. ويمكن لبعض أمثلة النجاح في هذه الأبحاث، وبخاصة الأمثلة الحديثة، أن تعطينا مفهوماً أصوب عن يقين هذا الفرع العلمي وصلابته. فهل نعظِّم قيمة الجهد الذي يبذله فيلسوف[1] كي يعطينا سستام الكواكب الحقيقي وكي يجمع بين موقع هذه الأجرام البعيدة ونظامها؛ في حين ننعت بالإهمال أولئك الذين ينجحون أيّما نجاح في وصف أقسام الذهن التي تعنينا في الصميم؟

---

(1) بالمعنى الواسع للفلسفة (عن يتكُن)، أي العلم القائم على التجربة والعقل.

-9-

لكن أليس بوسعنا أن نأمل من الفلسفة، إذا ما رعيناها بعناية وإذا ما شجعها عطف الجمهور، أن تدفع إلى أبعد أيضاً، بحوثها وتكتشف، إلى حدٍّ ما على الأقل، النوابض السرية والمبادئ التي تجعل الذهن البشري ناشطاً في عملياته؟ لقد اكتفى الفلكيون طويلاً بالاستدلال من الظاهرات على الحركات الحقيقية للأجسام الكونية وعلى نظامها وحجمها، إلى أن نهض أخيراً فيلسوف إلى تعيين القوانين والقوى التي تحكم وتوجه دوران الكواكب، مستنداً إلى خَيْر التعليلات، على ما يبدو. وقد حصلت إنجازات مماثلة في أقسام أخرى من الطبيعة. فليس ثمة من سبب لليأس من الحصول على نجاح مماثل في مباحثنا حول القدرات الذهنية وتنظيمها، إذا ما تابعناها بما يماثل ذلك من التمكّن والدراية. ومن المرجح أن عملية ومبدأ للذهن يتبعان عملية أخرى قد تنحلّ بدورها في عملية أعم وأكثر كلية. فإلى أي حد يمكن دفع هذه الأبحاث؟ سيكون من الصعب علينا أن نعيّن ذلك بدقة قبل القيام بتجريب متأنٍ بل حتى بعده. وإنه لأمر مؤكد أن محاولات من هذا النوع يقام بها كل يوم حتى من قبل أولئك الذين يتفلسفون بتهاون مفرط. ولا شيء أكثر إلحاحاً من الانخراط في هذا المشروع، بالتأنّي والتنبّه اللازمين لإنجازه على خير وجه. هذا إن كان يقع في متناول الفاهمة البشرية، فإن لا، أمكن رميه بثقة واطمئنان. وليست النتيجة الأخيرة مرغوباً فيها بالطبع، وليس من الملائم تبنيها بسرعة زائدة. إذ كم سيكون علينا، في مثل هذا الفرض، أن ننقص من جمال ذلك النوع من الفلسفة ومن قيمته؟ لقد كان من

عادة الأخلاقيين حتى الآن، عندما ينظرون إلى اتساع الكثرة والتنوع في الأفعال التي تلقى تأييدنا أو نفورنا، أن يبحثوا عن مبدأ مشترك يمكن أن يخضع له ذلك الاختلاف في المشاعر. ومع أنهم كانوا يغالون في المسألة بدافع من توقهم إلى مبدأ عام ما، فإنه يجب الاعتراف بأنهم يعذرون إنْ كانوا يتوقعون اكتشاف بعض المبادئ العامة التي تحلّ فيها، بصواب، جميع الرذائل والفضائل. إن النقاد والمناطقة، بل إن السياسيين بخاصة قد جربوا مشاريع مماثلة، ولم تنجح محاولاتهم نجاحاً تاماً، مع أن وقتاً أطول وعناية أدق ومثابرة أكثر حماساً كانت لتجعل هذه العلوم أقرب، أيضاً، من كمالها. وقد يكون المرء على حق إن اعتقد أن رمي هذا الضرب من المزاعم رمية واحدة هو سلوك أكثر تسرعاً وتهوراً ودغمائية من أيقن الفلسفات التي حاولت، مرة، أن تفرض قراراتها ومبادئها على البشر.

-10-

لكن ماذا لو بدت التعليلات المتعلقة بالطبيعة البشرية تجريدية وصعبة الفهم؟ لن يقدم لنا ذلك أي قرينة على خطئها. وعلى العكس، يبدو من المحال أن يكون ما غفل عنه، حتى الآن، كثير من حكماء الفلاسفة المتعمقين، بالغ الوضوح والسهولة. ومهما كلفتنا هذه الأبحاث من عناء يمكن أن نحسب أننا نلنا كفاية أجرنا، لا أرباحاً بل متعاً، إن استطاع عناؤنا أن يضيف أي إضافة إلى رصيدنا من المعارف في مسائل ذات أهمية تفوق الوصف.

لكن، حيث إن تجريدية هذه الاعتبارات لا تشجع، في

النهاية، بل تنكّت عليها بالأحرى وحيث إنه قد يمكن تخطي هذه الصعوبة بالعناية والفن ويمكن تجنب التفصيل غير اللازم، فقد حاولنا، في المبحث الذي يلي أن نلقي بعض الضوء على المسائل التي كان لَبْسُها حتى الآن قد نفّر الحكيم وغموضُها نفّر الجاهلَ. وسنكون سعداء لو أمكننا توحيد تخوم نوعي الفلسفة المختلفين بجمعنا عمق البحث إلى وضوحه وجديده إلى صحّته. وسنكون أسعد أيضاً لو تمكنا، ونحن نعلّل على هذا النحو السهل، أن نقوّض أسس الفلسفة العويصة التي كانت حتى الآن، على ما يبدو، مجرد ملجأ للخرافة وستاراً للخُلْف والغلط.

فصل II

في أصل الأفكار

-11-

كل واحد سيوافق بسهولة على أن ثمة فرقاً عظيماً بين إدراكات الذهن حين نحس ألماً من حرارة زائدة أو لذة من حرارة ملطفة، وحين نستعيد فيما بعد بالذاكرة ذلك الإحساس أو حين نتوقعه بالمخيلة. وبإمكان الملكتين هاتين أن تحاكيا أو تنقلا إدراكات الحواس لكن ليس بإمكانهما أن تبلغا قوة الإحساس الأصلي وحيويته. وجلّ ما نقول عنهما حتى عندما تفعلان بأكبر نشاط، إنهما تصوّران الموضوع على نحو هو من الحيوية بحيث نقدر أن نقول: إننا نلمسه ونراه أو نكاد. لكن باستثناء اضطراب الذهن من جراء المرض أو الجنون، ليس بإمكانهما أن تصلا البتة إلى درجة من الحيوية تجعل هذه الادراكات مختلطة تماماً. ولا يمكن لكل ألوان الشعر مهما بلغ بهاؤها أن تصور الأشياء الطبيعية على نحو يجعلنا نعدّ الوصف منظراً حقيقياً. ويبقى الفكر الأكثر حياة أبهت سن أدنى إحساس.

وبوسعنا أن نلاحظ أن تمايزاً مماثلاً يخترق جميع إدراكات الذهن الأخرى. فامرؤ، في سورة غضبه، يحتدّ بطريقة مختلفة جداً

عن امرئ، يفكر، وحسب، في هذه السورة. وإذا قلت لي إنَّ فلاناً مغرم، فإني أفهم بسهولة ماذا تريد أن تقول، وأصطنع لنفسي تصوراً سليماً عن وضعه. لكن لا يمكن قط أن أغلط فأحسب التصور لاعجاً حقيقياً واضطراب هوى. وعندما نفكر بانفعالاتنا ومشاعرنا الماضية يكون فكرنا مرآة أمينة وينقل موضوعاته بصدق، لكن الألوان التي يستعملها تكون شاحبة وباهتة بالمقارنة مع تلك التي ترتديها إدراكاتنا الأصلية. وليس ثمة من حاجة إلى فطنة حسنة أو إلى عقل ميتافيزيقي كي نلحظ الفرق بين الواحدة والأخرى.

-12-

بإمكاننا إذن أن نقسم إدراكات الذهن جميعها إلى صنفين أو نوعين يتميزان باختلاف درجة القوة والحيوية. فالتي من نوع أقل قوة وأقل حيوية تسمى في العادة \أفكاراً أو أَيْديات[1]. أما التي من النوع الآخر فتفتقر إلى اسم، في اللغة الإنكليزية وفي معظم اللغات الأخرى. وأعتقد أن الأمر كذلك لأن تسميتها أو ضمّها تحت لفظ عام لا يلزم إلا لأغراض فلسفية. فلنأخذ حريتنا إذن ولنسمّها \انطباعات[2] مستخدمين هذا اللفظ بمعنى مختلف قليلاً عن المعنى العادي. أعني إذن بلفظ \انطباع كل ما هو أكثر حياة في إدراكاتنا حين نسمع ونرى ونلمس ونحب ونكره ونرغب ونريد.

---

(1) Thoughts or Ideas. والأَيْدَيا هي الفكرة. وتعود هذه إلى الظهور كلما لزم ذلك.

(2) Impressions

وتتميز الانطباعات من الأفكار التي هي ما هو أقل حياة في إدراكاتنا وما نعيه عندما نفكر بأي من الإحساسات أو الحركات التي ذكرت الآن.

-13-

لا شيء يبدو للوهلة الأولى أكثر حرية من الفكر البشري الذي لا يفلت من كل مرجعية وكل سلطة بشرية وحسب بل لا تحتويه حتى حدود الطبيعة والواقع. فتشكيل مسوخ والوصْل بين أشكال ومظاهر غير متلائمة أمر لا يزعج المخيلة أكثر من تصوّر أكثر الأشياء ألفة وطبيعية. ففي حين ينحصر الجسم في كوكب واحد يجرجر نفسه فوقه بعناء وصعوبة، يمكن للفكر أن يحملنا في لحظة إلى أبعد الأماكن في العالم، بل إلى أبعد من العالم، إلى الخواء اللامحدود حيث يفترض أن تكون الطبيعة في اختلاط كلي. وما لم تره عين ولم تسمع به أذن قط يمكن أن يُتصوّر مع ذلك. فليس هناك من شيء فوق قدرة الفكر سوى ما ينطوي على تناقض مطلق.

لكن على الرغم من أن فكرنا يبدو مالكاً لهذه الحرية اللامحدودة، فإننا نجد عندما نفحصه عن كثب، أنه في الحقيقة محجور عليه في حدود ضيقة وأن كل قدرة الذهن الخلاقة لا تتعدى ملكة التركيب والنقل والزيادة والإنقاص للمواد التي تزودنا بها الخبرة والحواس. فعندما نفكر في جبل من ذهب فإننا نجمع بين فكرتين متلائمتين نعرفهما سلفاً: الذهب والجبل. ويمكننا أن نتصور حصاناً فاضلاً لأن الشعور الذي لدينا عن أنفسنا يسمح لنا

بتصور الفضيلة. ويمكننا أن نوحد ما بين هذه وهيئة الحصان وشكله، وهو حيوان مألوف لدينا. وباختصار، إن كل مواد التفكير مستمدة من الحواس الخارجية أو الباطنة، وما يخضع للذهن أو الإرادة إنما هو خلطها وتركيبها وحسب. أو ما أعبر عنه بلغة فلسفية: جميع أفكارنا، أو إدراكاتنا الأضعف، هي نسخ عن انطباعاتنا أو إدراكاتنا الأكثر حياة.

-14-

وكي أدلّل على ذلك يكفيني، على ما آمل، حجتان. الأولى: عندما نحلل أفكارنا أو أيْدياتنا وأياً كان مبلغ تركيبها وسموّها، فإننا نرى أنها تتحلل أبداً إلى أفكار بسيطة كانت قد نسخت عن سابق إحساس أو شعور. وحتى الأفكار التي تبدو للوهلة الأولى أبعد الأفكار عن الأصل ذاك، نجد عند فحصها، عن كثب، أنها تشتق منه. وفكرة الله، من حيث تعني كائناً عاقلاً وحكيماً ورحيماً بما لا يتناهى، تتولد من التفكير في عمليات ذهننا الخاص حين نزيد بلا حدود خاصيّات الرحمة والحكمة تلك. ويمكننا أن نتابع هذا البحث إلى أبعد ما يطيب لنا من البعد، فلسوف نجد أبداً أن كل فكرة نتفحصها هي نسخة عن انطباع مماثل. وأولئك الذين يؤكدون أن هذه القضية ليست صادقة كلياً وأنها ليست من دون استثناء، ليس لديهم سوى طريقة واحدة لدحضها، وهي طريقة ميسورة: أن ينتجوا الفكرة التي، في رأيهم، لا تُشتق عن هذا الأصل. وسيكون علينا عندها، إن شئنا أن نحفظ مذهبنا، أن نتتبع الانطباع، أي الإدراك الحي الذي يتناسب معها.

-15-

الثانية: لو حصل أن عيباً في العضو أفقد امرأً نوعاً من أنواع الإحساسات فسنجد أبداً أنه قلّما يكون قادراً على امتلاك الأفكار المتناسبة معها. فلا يمكن لأعمى أن يعطي أي فكرة عن اللون ولا لأصمّ أي فكرة عن الصوت. [لكن] أعِدْ للواحد والآخر الحس الذي ينقصه وستفتح، بفتحك مسرباً جديداً للإحساسات، مسرباً للأفكار أيضاً، ولن يجد الواحد صعوبة في تصور تلك الأشياء. والأمر هو عينه إذا كان الشيء المعدّ لإيقاظ إحساس ما، لا يحضر البتة أمام عضو الحس. فليس لدى اللابي[1] أو الزنجي أي فكرة عن مذاق الخمر. ومع أن ثمة قليلاً من شواهد أو أن لا شواهد على نقص في الذهن مماثل لا يشعر المرء معه بأيّ شيء، أو يكون معه غير قادر البتة على شعور أو هوى ينتمي إلى جنسه فسنظل نجد أن الملاحظة عينها تصح على درجة أدنى. فلا يمكن لرجل ذي آداب لطيفة أن يكوّن أدنى فكرة عن عناد الثأر أو القساوة. ولا يمكن لقلب أنانيّ أن يتصور بسهولة قمم الصداقة والكرم. ومن السهل التسليم بأن يكون لكائنات أخرى كثير من الحواس التي لا يمكننا تصوّرها بأي شكل، لأن أفكار الحواس هذه لم تدخل البتة فينا بالطريقة الوحيدة التي بها يمكن لفكرة أن تعبر إلى الذهن أعني بالشعور الراهن والإحساس.

---

(1) من اللابيّين: رُحّل في شمالي فنلندة واسكندنافيا.

-16-

إلا أن ثمة ظاهرة تعارض ذلك ويمكنها أن تدلّل على أنه ليس من الممتنع، امتناعاً مطلقاً، على الأفكار أن تتولّد بمعزل عن الانطباعات التي تتناسب معها. وأعتقد بأنه من السهل التسليم بأن مختلف الأفكار المتمايزة عن الألوان التي تدخل من العينين، وعن الأصوات التي يجلبها السمع هي في الحقيقة متميزة بعضاً من بعض على الرغم من أنها تتشابه في الوقت نفسه. لكن إذا كان هذا صحيحاً عن الألوان المختلفة فإنه لا يقلّ صحة عن مختلف تلاوين اللون الواحد. وكل تلوين يحدث فكرة متميزة مستقلة عن الأخريات. إذ لو أنكر علينا ذلك لأمكننا بتدرّج متّصل من التلاوين أن نجلب بشكل لامحسوس لوناً ما حتى اللون الذي يختلف عنه أكبر اختلاف. فإذا لم تسلّم بالفارق بين الأوسطين لا يمكنك، من دون خُلف، أن ترفض تماثل الطرفين. تصوّر إذن إنساناً تمتع بالبصر مدة ثلاثين سنة وتآلف تماماً مع كل ضرب من ضروب الألوان باستثناء تلوين خاص من الأزرق مثلاً وأن المصادفة لم تجعله يلقاه البتة؛ ثم ضع أمامه جميع تلاوين ذلك اللون المختلفة باستثناء التلوين الخاص هذا، في تدرّج هابط من "الأغمق" إلى "الأفتح"[1] فإنه سيدرك بالطبع فراغاً حيث ينقص هذا التلوين وسيكون لديه شعور بأن المسافة بين الألوان المتجاورة في هذا الموضع هي أكبر من أي مسافة أخرى. والحال، إني أتساءل عمّا إذا كان بإمكانه أن يسدّ هذا النقص

(1) أو من الأدكن إلى الأنور

بالمخيلة وحدها وأن يعطي لنفسه فكرة ذلك التلوين الخاصّ الذي لم تقدمه إليه حواسه البتة؟ أعتقد أن هناك قليلاً من الأشخاص سيرون أنه يستطيع: ويمكن أن يصلح ذلك دليلاً على أن الأفكار البسيطة لا تشتق دائماً، وفي كل حالة، عن انطباعات تتناسب معها. لكن هذه الحالة هي على كلٍ، من الفرادة بحيث لا تجدر الإشارة إليها أو لا تكاد. ولا تستحق أن نعدّل من أجلها وحدها شعارنا العام.

-17-

هاكم إذن قضية لا تبدو في ذاتها بسيطة ومعقولة وحسب بل يمكنها إذا ما أقمنا بها الاستعمال الملائم أن تجعل كل نقاش معقولاً أيضاً وأن تقضي على كل ذلك اللغو الذي استحوذ طويلاً على التعليلات الميتافيزيقية وذهب برصيدها: جميع الأفكار، وبخاصة التجريدية منها، هي بطبعها ملتبسة وغامضة، وليس للذهن سوى سلطة ضعيفة عليها. وهي قابلة لأن تُخلط بأفكار أخرى مماثلة لها. فحين نكون قد أطلنا استعمال لفظ من الألفاظ حتى من دون أن نعطيه معنى مميزاً، نميل إلى تخيّل أن فكرة متعينة تقترن به. وعلى العكس، فإن الانطباعات جميعها أي الأحاسيس الخارجية والباطنة كافة هي قوية وحيّة، وحدودها متعينة بدقة كبيرة. وليس من السهل أن نقع في الخطأ أو أن نتوه بشأنها. فإذا ما ساورنا الشك، إذن، في أن لفظاً فلسفياً يستعمل من دون أي معنى أو أي فكرة (كما يحصل في الأعم الأغلب) ينبغي علينا أن نتحرّى من أي انطباع اشتقت هذه الفكرة المفترضة؟ فإذا لم نستطع الإشارة إلى أي انطباع فإنّ ذلك يؤكد

شبهتنا(*). وبوضعنا الأفكار في ضوء بمثل هذا الوضوح يمكننا أن نأمل، ضمن حدود المعقول، تنحية كل نزاع قد ينشأ بصدد طبيعتها وحقيقتها.

(*) من المرجّح أن أولئك الذين أنكروا الأفكار الفطرية لم يريدوا أن يقولوا شيئاً أكثر من أن جميع الأفكار هي نسخ عن انطباعاتنا. لكن يجب الاعتراف بأن الألفاظ التي استعملوها لم تكن منتقاة بما يكفي من الدراية، ولا معرّفة بما يكفي من الدقة للاحتراز من الخطأ بصدد مذهبهم. إذ ما معنى فطري؟ إذا كان الفطري يرادف الطبيعي فيجب عندها أن نسلّم بأن جميع إدراكات الذهن وجميع أفكاره هي فطرية أو طبيعية أيّاً كان معنى "الطبيعيّ" وسواء عارضناه بالنادر أم بالمصطنع أم بالمعجز. إذا عنينا بالفطري ما هو معاصر لولادتنا، فإن النقاش يبدو تافهاً ولا يستحق الأمر عناء التفتيش عن لحظة ابتداء الفكر، قبل ولادتنا أم معها أم بعدها. أضف أن لفظ أيديا كان لوك والآخرون يأخذونه عادة بمعنى يخلو كثيراً من الدقة. فهو يمثل على ما يبدو جميع إدراكاتنا وإحساساتنا وأهوائنا مثلما يمثّل أفكارنا. وفي حال قبول هذا المعنى، أودّ أن أعلم ماذا يمكن أن نعني عندما نؤكد أن حب الذات، أو الضغينة الناجمة عن المظالم، أو الحب بين الجنسين ليست فطرية.

لكن إذا سلّمنا بلفظي الانطباعات والأيديات بالمعنى المعروض أعلاه وإذا فهمنا بفطري ما هو أصلي وما ليس نسخة عن أي انطباع سابق فإنه يمكننا أن نزعم أن جميع انطباعاتنا فطرية وأن جميع أفكارنا ليست فطرية.

ولكي أكون صريحاً عليّ القول إن لوك ذهب، في رأيي، ضحية جماعة المدرسة الذين، في استخدامهم ألفاظاً من دون أن يعرّفوها، مطّوا في مجادلاتهم وأطالوها بلا طائل ومن دون أن يلامسوا المسألة المطروحة. وهناك التباس مماثل ومراوغات مماثلة تخترق، على ما يبدو، كل تعليلات هذا الفيلسوف حول هذه المسألة كما حول معظم المسائل الأخرى.

فصل III

في تداعي الأفكار

-18-

من الواضح أن ثمة مبدأ للاقتران بين أفكار الذهن أو أيْدياته المختلفة. فهي، في ظهورها للذاكرة أو للمخيّلة، تتداخل بعضاً في بعض بدرجة معيّنة من الترتيب والانتظام. وفي أكثر تفكيرنا أو حوارنا جدية يتضح الأمر إلى حدّ أن أي فكرة خاصة قد تكسر سياق الأفكار وتسلسلها، تلاحظ على الفور وتستبعد. ونجد حتى في أكثر أحلامنا فوضى وزوغاناً، بل نجد في كثير من مناماتنا، إذا ما تأملناها، أن المخيلة لم تكن تجري على غير هدى بالمرة بل كان هناك أبداً اقتران بين مختلف الأفكار التي يتلي بعضها بعضاً. وإذا ما دونّا من الحوار أكثره حرية وتقطّعاً نلاحظ على الفور أن شيئاً ما يقرنه في نقلاته كلها. وأنه، حيث يُفتقد ذلك، يمكن للشخص الذي قطع خيط الحوار أن يخبرك أنّ تسلسلاً من الأفكار قد دار سريّاً في ذهنه وحرفه تدريجياً عن موضوع الحوار. ويوجد في اللغات المختلفة، حتى عندما لا يمكن أن نشتبه بأي اقتران أو تواصل، أن الألفاظ المعبّرة عن أكثر الأفكار تعقيداً، لا تزال تتناسب، من قرب، بعضاً مع بعض: وهذا دليل أكيد

على أن الأفكار البسيطة، المتضمنة في الأفكار المعقدة، ترتبط، في ما بينها، بمبدأ كليّ ما، له تأثير متساوٍ على كل البشر.

-19-

ومع أن اقتران الأفكار المختلفة بعضاً ببعض أوضح من أن يفلت من الملاحظة، فإني لا أجد فيلسوفاً واحداً قد حاول أن يعدّد أو يصنّف جميع مبادئ التداعي، مع أن المسألة تبدو جديرة بالاهتمام. أما بالنسبة إليّ، فيبدو أن هناك ثلاثة مبادئ وحسب، للاقتران بين الأفكار، وهي: التشابه، والتجاور في الزمان أو في المكان، والسبب أو الأثر.

ولا شك، على ما أعتقد، في أن هذه المبادئ تصلح لإقْران الأفكار. فاللوحة تذهب بأفكارنا، طبيعياً، إلى الأصل(*)؛ وذكر المنزل في المبنى يؤدي، طبيعياً، إلى التحرّي عن المنازل الأخرى أو الكلام عليها(**). وإذا ما فكّرنا في الجرح نكاد لا نستطيع الامتناع عن التفكير في الألم الذي يتليه(***). لكن قد يكون من الصعب التدليل على أن التعداد كامل، وأن لا مبادئ أخرى للتداعي سوى هذه، تدليلاً يرضي القارئ أو يرضينا نحن على الأقل. وكلّ ما يمكننا فعله في مثل هذه الحالات هو أن نستعرض عدة أمثلة وأن نتفحص بعناية المبدأ الذي وحّد مختلف الأفكار

(*) تشابه

(**) تجاور

(***) سبب واثر

واحدة إلى أخرى من دون توقف حتى نجعل المبدأ عاماً قدر الإمكان(*). وكلما زدنا من الفحص وزدنا من العناية كلما ازددنا يقيناً بأن التعداد الذي أقيم تبعاً لمجمل الملاحظات، هو كامل وتامّ.

(*) وعلى سبيل المثال فإنّ التنافر أو التضادّ هو أيضاً اقتران بين الأفكار. لكن قد يكون بالإمكان أن نحسبه بمثابة مزيج من السببية والتشابه. فعندما يتضاد شيئان يهدم أحدهما الآخر، أي يكون سبباً في إعدامه، وفكرة إعدام الشيء تنطوي على فكرة وجوده السابق.

فصل IV

شكوك ريبية بصدد عمليات الفاهمة

قسم أول

-20-

يمكن لجميع موضوعات العقل البشري أو البحث أن تنقسم، طبيعياً، إلى ضربين، هما: علاقات الأفكار، والوقائع. من الضرب الأول علوم الهندسة والجبر والحساب، وباختصار كل إثبات يكون يقينياً إما بالحدس أو بالبرهان. فـ «مربع الوتر يساوي مربع الضلعين» قضية تعبّر عن علاقة بين هذه الخطوط. و«ثلاثة ضرب خمسة تساوي نصف ثلاثين» تعبر عن علاقة بين هذه الأعداد. والقضايا التي من هذا الضرب يمكن اكتشافها بإعمال الفكر وحده من دون الخضوع في شيء لما يوجد في العالم. بل حتى لو لم يكن في الطبيعة أي دائرة أو مثلث، ستظلّ الحقائق التي برهنها إقليدس محتفظة بيقينها وبداهتها.

-21-

أما الوقائع، التي هي من الضرب الثاني من موضوعات العقل البشري، فلا يمكن التيقن منها بالطريقة عينها. وليست بيِّنتنا على صدقها، مهما عظمت، من طبيعة مماثلة للسابقة، فالضد من أي واقعة يظل ممكناً، لأنه لا ينطوي على أي تناقض، والذهن يتصوره بمثل السهولة والتميّز الذي سيتصوّره به لو كان مطابقاً تماماً للحقيقة. والقضية «الشمس لن تشرق غداً» ليست أقل معقولية ولا تنطوي على تناقض أكثر مما تنطوي عليه القضية «ستشرق». فباطلاً إذن ما نجرّب البرهنة على خطئها. إذ حين تكون برهانياً خاطئة ستنطوي على تناقض ولن يمكن للذهن قط أن يتصورها بتميّز.

قد يكون إذن من المثير للفضول أن نبحث عما هي طبيعة تلك البيّنة التي تجعلنا نركن إلى أي وجود حقيقي أو أي واقعة فيما يتعدى شهادة حواسنا الحاضرة أو سجلات ذاكرتنا. ومن الملاحظ أن هذا القسم من الفلسفة قلّما وجد من يرعاه سواء بين القدماء أو المحدثين. عليه، فإن شكوكنا وأغلاطنا في متابعة مبحث بمثل هذه الأهمية قد تستحق أعظم التسامح في حين نسير في دروب بمثل هذه الوعورة من دون أيّ دليل أو موجِّه. بل هي قد تثبت أنها بإثارتها للفضول وتقويضها للتصديق الضمني والركون الذي هو موت لكل تعليل وكل مبحث حرّ. إنّ اكتشاف النواقص في الفلسفة الدارجة، هذا إنْ وُجدت، قد يثبت أنها لن تكون مثبطة، على ما أظن، بل ستكون بالأحرى حافزاً، كما هي

العادة، على القيام بمحاولة أكمل وأكثر مدعاة للرضى من تلك التي اقترحت حتى الآن على الجمهور.

-22-

إن جميع التعليلات حول الوقائع تبدو قائمة على علاقة السبب والأثر، وبوساطة العلاقة هذه لوحدها إنما نتعدّى بيّنة ذاكرتنا وحواسنا. فلو سألت أحدهم لماذا يعتقد بأن واقعة ما غائبة عنه، مثال أن صديقه هل هو في البلد أم في فرنسا، فسيعطيك علّة لذلك، وستكون العلّة واقعة أخرى: رسالة تلقاها منه أو معرفته لنوايا صديقه السابقة ووعوده. وإنسان يعثر على ساعة أو أيّ آلة أخرى في جزيرة قفراء، سيستخلص أنه سبق لأناس أن كانوا على الجزيرة. فكل تعليلاتنا المتعلّقة بالواقعة هي من الطبيعة عينها. وهنا يُفْترض باستمرار أن ثمة اقتراناً بين الواقعة الحاضرة وما نستدل عليه منها. وحين لا يكون هناك شيء يربطهما معاً يكون التعليل غير مستقرّ بالمرة. إن سماع صوت واضح اللفظ وحديث معقول في الظلمة، يؤكد لنا وجود شخص ما. لماذا؟ لأن ما سمعنا هو من آثار فعل الإنسان وصنعه، وهو على اقتران وثيق بهما. ولو شرّحنا جميع التعليلات التي من هذا النوع لوجدنا أنها تتأسس على علاقة السبب والأثر، وأن هذه العلاقة هي إما قريبة أو بعيدة، مباشرة أو غير مباشرة. فالحرارة والضوء أثران غير مباشرين للنار، ويمكن أن يستدل، بصواب، على الأثر الواحد من الآخر.

-23-

إذا شئنا إذن أن نرضي أنفسنا بصدد طبيعة البيّنة التي تؤمنها لنا الوقائع فيجب أن نبحث كيف نتوصل إلى معرفة السبب والأثر.

ولسوف أتجرأ على القول إن القضية «إن معرفة هذه العلاقة لا تتحصل، بأي حال، من تعليلات قبلية بل تتولد بأسرها من الخبرة حيث نجد أن أشياء معينة تترافق بعضاً مع بعض بشكل مستمر»، هي بمثابة قضية عامة لا تقبل أي استثناء. لنقدم شيئاً ما لامرئ على أتمّ ما يمكن من قوة العقل والاستعدادات، فإن كان الشيء جديداً كل الجدة بالنسبة إليه فإنه سيعجز عن اكتشاف أي سبب من أسبابه أو أثر من آثاره عن طريق تفحص خاصيّاته الحسية بأكبر قدر من الدقة. فآدم، على افتراض تمامية كمال ملكاته العقلية منذ لحظته الأولى، لم يكن بإمكانه أن يستدل من سيولة الماء وشفافيته على أنه قد يخنقه ولا من ضوء النار وحرارتها على أنها قد تحرقه. فليس ثمة من شيء يكشف بخصائصه التي تظهر للحواس لا عن الأسباب التي تحدثه ولا عن المسببات التي يتولّد منها، ولا يمكن لعقلنا، البتة، من دون مساعدة الخبرة، أن يطلع بخلاصة بصدد وجود حقيقي أو واقعة ما.

-24-

من السهل التسليم بهذه القضية «الأسباب والمسبّبات لا تكتشف بالعقل بل بالخبرة» بالنظر إلى تلك الأشياء التي نذكر أنها

كانت ذات مرة مجهولة لدينا كلياً، إذ يجب أن نعي ما نحن فيه من منتهى العجز عن التنبؤ بما سيحصل عنها. قدِّم قطعتين من الرخام المصقول إلى امرئ ليس لديه أي فكرة عن فلسفة الطبيعة فإنه لن يكتشف البتة أن القطعتين ستلتصق الواحدة منهما بالأخرى بحيث يتطلّب فصلهما، مواجهة، كثيراً من القوة، في حين ستبديان مقاومة أقلّ بكثير فيما لو دفعناهما جانبياً. ومن السهل أيضاً الإقرار بأن أحداثاً ذات شبه قليل بمجرى الطبيعة العادي تعرف بالخبرة وحسب. ولا يتخيل أحد البتة أنه أمكن اكتشاف انفجار البارود وجذب الحجر المغناطيسي بأدلّة قليلة. وعلى النحو عينه، عندما يُفترض الأثر تابعاً لآلية معقدة أو لبنية سرية الأجزاء، لا نجد أي صعوبة في نسب كل معرفتنا به إلى الخبرة. فمن سيزعم أن بإمكانه أن يعطي السبب الأخير الذي لأجله يصلح الحليب والخبز غذاءً للإنسان وليس للأسد أو للنمر؟

والحال أن الصواب نفسه قد لا يبدو للوهلة الأولى بالعلامة عينها بالنظر إلى الأحداث التي غدت مألوفة لدينا منذ ظهورنا الأول في العالم، وتلك التي على شبه قريب مع مجرى الطبيعة كله، وتلك التي تفترض تابعة للخاصيّات البسيطة للأشياء من دون أي بنية خفية للأجزاء. فهنا نكون عرضة لتخيل أن بوسعنا اكتشاف هذه الآثار بأعمال عقلنا وحده من دون الخبرة. ونتوهم أنه لو كنّا أُدخلنا فجأة في هذا العالم لأمكننا منذ البداية أن نستخلص أن كرة البليارد توصل الحركة إلى كرة أخرى بالدفع وأنه ليس بنا حاجة قط إلى انتظار تحقق هذا الحدث لكي نحكم بصدده بيقين. ذاك هو أثر التعوّد الذي لا يحجب جهلنا الطبيعي وحسب، حين يكون على أشده، بل يتخفّى أيضاً ولا يبدو أن له عملاً، وذلك فقط لأنه مؤسّس من الدرجة العليا.

-25-

عسى أن تكون التأملات اللاحقة كافية كي نقتنع بأن قوانير الطبيعة كلها وعمليّات الأجسام كلها إنما تُعرف بالخبرة وحسب. فلو قدّم لنا أي شيء وطلب إلينا أن نتكلم على الأثر الذي سيتحصّل عنه، من دون الاسترشاد بمشاهده ماضية، فبأي طريقة، لا أب لك، يجب أن يتصرّف الذهن في هذه العمليّة؟ عليه أن يخترع أو يتخيل حادثاً ينسبه إلى الشيء بمثابة أثر له. من الواضح أن هذا الاختراع سيكون اعتباطياً تماماً. فلا يمكن للذهن قطّ أن يعثر على الأثر في السبب المفترض، بأدق تحليل وأدق تفحص. لأن الأثر مختلف كلياً عن السبب ولا يمكن بالتالي أن نكتشفه فيه على الإطلاق. فحركة كرة البليارد الثانية حدث متميز كفاية عن حركة الأولى وليس في الواحدة ما يوحي بأي إشارة إلى الأخرى. إن حجراً أو معدناً يُطلق في الهواء، ويُترك من دون سند يسقط على الفور: فهل نكتشف في هذا الوضع، إذا ما نظرنا إلى الأمر قبلياً، أي شيء يستطيع أن يعطي فكرة السقوط بدلاً من فكرة الارتفاع أو فكرة أي حركة أخرى في الحجر أو في المعدن؟

وحيث إن أول تخيّل أو اختراع لأثر معين، يكون في العمليات الطبيعية جميعها اعتباطياً إذا لم نستشر الخبرة، فإنه يجب علينا أيضاً أن ننظر إلى الرابط المفترض، أو إلى الاقتران بين السبب والأثر، الذي يربط الواحد بالآخر ويجعل من المحال أن ينجم أثر آخر عن فعل السبب عينه. فعندما أرى مثلاً كرة بليارد تتحرك في خط مستقيم نحو كرة أخرى حتى لو افترضتُ أن حركة الكرة الأخرى سيوحَى بها إليّ بالمصادفة كحصيلة للتماس

أو الدفع بينهما، أفلا يمكنني أن أتصور أن مئة حادثة أخرى وحادثة قد تنجم أيضاً عن ذلك السبب؟ ألا يمكن للكرتين معاً أن تبقيا في سكون مطلق؟ ألا يمكن للكرة الأولى أن تعود أدراجها في خط مستقيم أو تقفز عن الثانية في أي خط أو اتجاه!؟ جميع هذه التصورات متماسكة وقابلة لأن تفهم. فلماذا إذن نعطي الأفضلية لواحدة على أخرى ليست أكثر تماسكاً منها ولا أكثر قابلية لأن تفهم؟ لن يكون بوسع جميع تعليلاتنا القبلية أن تدلنا على أساس لذلك التفضيل.

وهكذا، وبكلمة، فإن كل أثر هو حدث مستقل عن سببه. ولا يمكن إذن اكتشافه في السبب. وأول اختراع أو تصوّر له، يجب أن يكون اعتباطياً تماماً. بل يجب، حتى بعد أن يوحى بالأثر أن يبدو ترافقه مع السبب اعتباطياً أيضاً؛ لأنه سيظل هناك آثار أخرى كثيرة يجب أن تبدو للعقل متماسكة وقابلة لأن تفهم بالتمام أيضاً. فباطلاً إذا ما ندّعي من تعيين حدث واحد أو استخلاص سبب أو أثر من دون مساعدة المشاهدة الخبرة.

-26-

من هنا يمكن أن نكتشف السبب الذي لأجله لم يدّع أي فيلسوف عاقل ومتواضع، تعيين السبب الأخير لعمليّة طبيعية ولا ادعى تمييز فعل تلك القدرة التي تُحدث أثراً واحداً في العالم. ومن المسلّم به أن أكبر جهد للعقل البشري يسعى إلى إرجاع المبادئ التي تُحدث الظاهرات الطبيعية إلى أكبر قدر من البساطة، وحلّ الآثار الجزئية الكثيرة في قليل من الأسباب العامة بوساطة تعليلات مستمدة من التمثيل والمشاهدة الخبرة. لكن أسباب هذه

الأسباب العامّة نحاول عبثاً اكتشافها. لن نقدر قط على أن نرضي أنفسنا بتفسير معيَّن لها. فالنوابض والمبادئ الأخيرة هذه خارجة تماماً عن فضول الإنسان واستقصائه. وقابلية التمدد والصلابة وتماسك الأجزاء وتواصل الحركة بالدفع هي على الأرجح أبعد الأسباب والمبادئ التي يمكن أن نكتشفها ذات مرة في الطبيعة؛ ويمكننا أن نعتبر أنفسنا سعداء كفاية فيما لو تمكنّا، عبر البحث والتعليل المضبوطين، أن نصعد من الظاهرات الجزئية إلى هذه المبادئ العامة أو إلى ما يقرب منها. وإنَّ أكمل فلسفة طبيعية تدفع بجهلنا إلى الوراء قليلاً وحسب، بل ربما كانت أكمل فلسفة خلقية أو ميتافيزيقية لا تصلح إلا لاكتشاف اتساع أرجائه. فملاحظة عمى الإنسان وضعفه هي حصيلة كل فلسفة، وهي ما يطالعنا عند كل منعطف على الرغم من محاولاتنا إغفالها أو تجنبها.

-27-

لن تكون الهندسة فيما لو دعيت لمساعدة فلسفة الطبيعة، بقادرة البتة على معالجة ذلك النقص أو على إيصالنا إلى معرفة الأسباب الأخيرة بفضل كل دقة التعليل الذي اشتهرت به بحق. ويستند كل قسم متنوع من الرياضيات إلى افتراض أن الطبيعة قد أقامت بعض القوانين في عملياتها. وهي تستخدم التعليلات المجردة إما لمساعدة الخبرة في اكتشاف تلك القوانين وإما لتعيين تأثير القوانين في الحالات الخاصة حين يخضع لأي فارق دقيق في المسافة والكمّ. وهكذا، فإنه لَقانون للحركة تكشفه التجربة: أن يكون أوان أي جسم متحرك أو قوته على حسبة مركبة أو تناسب مع كتلته وسرعته؛ وأن تكون حركة صغيرة من ثم يمكن

أن تنحي أكبر حاجز أو أن ترفع أكبر ثقل فيما لو استطعنا، بحيلة ما أو بآلية ما، أن نزيد سرعة تلك القوة لجعلها تفوق القوة المضادة. والهندسة تساعدنا في تطبيق هذا القانون بإعطائنا الأبعاد الصحيحة لجميع الأجزاء وجميع الأشكال التي يمكن أن تدخل في أي نوع من الآلات؛ لكن اكتشاف القانون نفسه يعود مع ذلك إلى التجربة وحدها. وجميع تعليلات العالم التجريدية لا يمكنها البتة أن تجعلنا نتقدم خطوة واحدة للوصول إلى معرفة القانون. وعندما نعلّل قبلياً أو ننظر إلى أي شيء أو سبب فقط كما يبدو في الذهن وبمعزل عن أي مشاهدة، فإنه لن يوحي إلينا قط بأي مفهوم عن شيء متميز يكون أثراً للسبب ولن يظهر لنا اقتراناً لا ينفصم ولا يهتك بينهما.ويجب على المرء أن يكون فائق المهارة ليتمكن من أن يكتشف بالتعليل أن الكريستال هو أثر للحرارة، والثلج هو أثر للبرودة من دون أن يكون قد تآلف من قبل مع عمل هذه الخاصيّات.

قسم ثان

-28-

لكننا لم نبلغ بعد الرضى المقبول بالنظر إلى المسألة المطروحة في البداية. وما زال كل حلّ يولّد سؤالاً جديداً بمثل صعوبة السؤال السابق ويدفعنا في أبحاث أبعد. فعندما نسأل: ما هي طبيعة جميع تعليلاتنا حول الوقائع، فإن الجواب الملائم هو، على ما يبدو، أنها تتأسس على علاقة السبب بالأثر. وعندما نسأل

من جديد: ما هو أساس جميع تعليلاتنا وخلاصاتنا بصدد تلك العلاقة؟ يمكن أن نُجاب بكلمة واحدة: الخبرة. لكن إذا ما دفعنا إلى أبعد بعد، رغبتنا في التحليل وسألنا: ما هو أساس كل الخلاصات المستمدة من الخبرة؟ فإن هذا ينطوي على مسألة جديدة يمكن أن تكون أكثر صعوبة على الحل والتفسير. والفلاسفة الذين يظهرون بمظهر الحكمة العليا والكفاية، تواجههم مهمة شاقة حين يلتقون بأشخاص ذوي طباع تسآلية فيلاحقونهم إلى كل زاوية قد ينسحبون إليها، ويحشرونهم في النهاية، حتماً في مأزق خطر. وأفضل وسيلة لدرء هذا الخلط هو أن يبقى المرء متواضعاً في ادّعاءاته بل أن يكتشف بنفسه الصعوبة قبل أن يُواجَه بها. وبهذه الطريقة يمكننا أن نحوّل جهلنا الكبير إلى نوع من الكرامة.

وسأكتفي في هذا الفصل بمهمة سهلة: سأحاول أن أعطي جواباً سالباً وحسب على المسألة المطروحة هنا. فأقول: إنه حتى عندما تكون لدينا خبرة بعمليات السبب والأثر، فإن خلاصاتنا المستمدة من تلك الخبرة لا تتأسس على التعليل ولا على أي تقدّم للفاهمة. ويجب علينا أن نحاول شرح هذه الإجابة والدفاع عنها.

-29-

من المؤكد أنه يجب التسليم بأن الطبيعة قد أبقتنا على مسافة كبرى من أسرارها وأنها قد أعطتنا فقط معرفة بعض الخاصيّات السطحية عن الأشياء في حين تخفي عنّا القوى والمبادئ التي يخضع لها تأثير تلك الأشياء خضوعاً تاماً. فحواسنا تعْلِمنا بلون

الرغيف ووزنه وقوامه، لكن لا الحواس ولا العقل يمكنهما ذات مرة أن يعلمانا بالخاصيّات التي تجعله صالحاً لغذاء الجسم البشري وقوته. والبصر أو اللمس يحملان إلينا فكرة الحركة الحالية للأجسام، لكن عن تلك القوة أو القدرة المدهشة التي تدفع أبداً جسماً في حركة دائمة مع تبدل متصل للمكان، وحركة لا تفقدها الأجسام إلا بإيصالها إلى أجسام أخرى. عن تلك القوة لا يمكننا أن نكوّن أدنى تصوّر. والحال أنه مع عدم فهمنا لِلْقدرات(*) والمبادئ الطبيعية، نزعم أبداً، حين نرى خاصيّات حسية متماثلة، أنها ذات قدرات سرية متماثلة ونتوقع أن تنجم عنها آثار مماثلة، لتلك التي خبرناها. فلو قُدِّم لنا جسم ذو لون وقوام مماثلين للون الرغيف الذي أكلناه من قبل ولقوامه، فإننا لن نتردد في أن نكرر التجربة، وسنتوقع، بيقين، من هذا الجسم أن يغذينا ويقوتنا على نحو مماثل. والحال، أن لدينا هنا نقلة للذهن أو الفكر أودّ أن أعرف أساسها. وترتفع جميع الأيدي بالموافقة على أن ليس ثمة من اقتران معروف بين الخاصيّات الحسية والقدرات الخفية. وأن الذهن ليس مُلزَماً من ثمّ بِاستخلاص مثل تلك الخلاصة عن تصاحبهما الثابت المنتظم استناداً إلى ما يعرف عن طبيعتيهما. ويمكن الموافقة على أن الخبرة الماضية تعطي معلومة مباشرة ومؤكدة حول الأشياء الدقيقة وحدها، وحول تلك المرحلة الدقيقة من الزمن التي اندرجت ضمن معرفتي؛ لكن لماذا سيكون على المعرفة أن تمتد إلى المستقبل وإلى أشياء أخرى بإمكانها، على حدّ علمنا، أن تكون شبيهة بها في الظاهر

(*) إن لفظ power (قدرة) يستعمل هنا بالمعنى المبتذل والعامّي. ومن أجل تفسير أدقّ لهذه الحجة أو الحصول على بيّنة إضافية انظر: فصل VII.

وحسب؛ تلك هي المسألة الرئيسة التي أودّ أن ألحّ عليها. الرغيف الذي أكلته سابقاً قد غذّاني؛ بمعنى أن الجسم المتمتع بتلك الخاصيّات الحسية كان في ذلك الوقت يتمتع بمثل تلك القدرات الخفية؛ لكن هل ينتج عن ذلك أنه يجب على رغيف آخر أن يغذّيني في زمن آخر وأن يصاحب الخاصيّات الحسية المماثلة أبداً قدرات خفية مماثلة؟ لا تبدو نتيجة ضرورية في شيء. ويجب الإقرار على الأقل بأن ثمة نتيجة يطلّعها الذهن هنا، وأن ثمة خطوة يُقام بها؛ وأن ثمة نقلة للفكر واستدلالاً يفتقر إلى التفسير. والقضيتان التاليتان: «وجدت أن شيئاً من الأشياء يصحبه أبداً أثر من الآثار» و«أتنبّأ أن أشياء أخرى مشابهة له في الظاهر سيصحبها آثار مشابهة» ليستا قضية واحدة. وقد أوافق إن شئتم على أن إحدى القضيتين يمكن بحقّ أن يستدلّ عليها من الأخرى: في الواقع أعرف أنها يستدلّ عليها دائماً. لكن إذا ألحفتم بالقول إن الاستدلال يُصْنع من تعليل متسلسل فإني أرغب في أن تقوموا بذاك التعليل. إن الاقتران بين هاتين القضيتين ليس حدسياً. ويلزمنا حدّ أوسط يمكنه أن يجعل الذهن قادراً على استخلاص مثل ذلك الاستدلال إنْ كان فعلاً يستخلصه بالتعليل والحجاج. ويجب أن أقرّ أن معرفة ما هو هذا الحدّ الأوسط تتعدّى فهمي. وأن على أولئك، الذين يقولون إنه يوجد حقاً وإنه أصل كل خلاصاتنا حول المسائل الواقعية، أن يبيّنوه.

-30-

يجب أن تصير الحجة السالبة، هذه، مع تقدّم الزمن، مقنعة تماماً فيما لو حوّل كثير من الفلاسفة الثاقبين المهرة أبحاثهم في

هذا الاتجاه، وفيما لو لم يستطع أحد أن يكتشف قضية رابطة أو درجة وسطى تدعم الفاهمة في تلك الخلاصة. بيد أن مثل هذا السؤال لا يزال جديداً ولا يمكن لأيّ قارئ أن يعتمد على ذكائه الشخصي إلى حد أن يستخلص، بسبب أن الحجة تفلت من بحثه لأنها لا توجد أصلاً. ولهذا السبب ربما كان المطلوب أن يغامر المرء في مهمة أصعب وأن يحاول، بتعداد جميع فروع المعرفة البشرية، أن يُظهر أنه لا يمكن لأي فرع منها أن يأتي بمثل تلك الحجة.

يمكن قسمة جميع التعليلات إلى قسمين: التعليلات البرهانية أو التي تتعلق بعلاقات الأفكار، والتعليلات الخلقية التي تتعلق بالمسائل الواقعية والوجود. ويبدو بيّناً أن ليس ثمة من أدلة برهانية في الحالة الأخيرة حيث لا تناقض في أن مجرى الطبيعة قد يتبدّل، وفي أن شيئاً مشابهاً في الظاهر للأشياء التي خبرناها قد يكون مصحوباً بآثار مختلفة أو مضادّة. ألا يمكنني أن أتصور بوضوح وتميز أن يهبط جسم من الغيوم ويكون يشبه من كل الجهات الثلج، ويكون له مع ذلك طعم الملح أو ملمس النار؟ هل هناك من قضية تُعقل أكثر مما يعقل القول: إن جميع الأشجار ستزهر في ديسمبر ويناير وستذبل في مايو ويونيو؟ والحال أن كل ما يُعقل وكل ما يمكن أن يُتصوّر بتميّز لا ينطوي على تناقض، ولا يمكن أن تثبت خطأه البتة بحجة برهانية أو بتعليل قبلي تجريدي.

فإذا كانت هناك حجج تدفعنا إلى وضع ثقتنا في خبرة ماضية، وتجعلنا نقيمها كقاعدة لحكمنا المقبل فيجب أن تكون هذه الحجج مجرد حجج ترجيحية، أي حجج تتعلق بالمسائل

الواقعية والوجود الحقيقي حسب التقسيم المشار إليه. لكن إذا لم يكن ثمة من حجة من هذا النوع، فإن ذلك يجب أن يُظهر إن كان شرحنا لهذا النوع من التعليل مقبولاً ومتيناً ومرضياً. قلنا إن جميع الحجج المتعلقة بالوجود تتأسس على علاقة السبب بالأثر؛ وإن معرفتنا بهذه العلاقة تُستمد بكاملها من الخبرة وإن جميع خلاصاتنا التجريبية تُستمد من الافتراض أن المستقبل سيكون مطابقاً للماضي. إن محاولة التدليل على هذا الافتراض الأخير بحجج ترجيحية، أي بحجج تتعلق بالوجود، تعني إذن بالضرورة الدوران في حلقة مفرغة وحسبان المطلوب بمثابة معطى.

-31-

في الحقيقة، تتأسس جميع الحجج المستمدة من الخبرة على التشابه الذي نكتشفه بين الأشياء الطبيعية والذي يحملنا على توقّع آثاراً مشابهة لتلك التي وجدنا أنها تتلي مثل هذه الأشياء. ومع أن لا أحد، باستثناء أحمق أو مجنون، سيدّعي منازعة مرجعية الخبرة أو رفض هذا المرشد الكبير للحياة البشرية، فإنه يمكن أن نوافق الفيلسوف على قدر من الفضول يكفي على الأقل لفحص مبدأ الطبيعة البشرية الذي يعطي للخبرة تلك المرجعية القادرة، ويجعلنا نستفيد من ذلك التشابه الذي أجرته الطبيعة بين أشياء مختلفة. من أسباب تبدو متشابهة نتوقع مسببات متشابهة. ذاك هو مجموع جميع خلاصاتنا التجريبية. والحال، أنه يبدو من البيّن أن هذه الخلاصة، لو كان شكّلها العقل لكانت كاملة منذ البداية، مثلها في حالة واحدة مثلها بعد أطول مراس للخبرة. لكن الأمر مختلف تماماً:

فلا شيء مثل آخر أكثر من بيضتين، ومع ذلك لا يتوقع أحد، بسبب من هذا التشابه الظاهر، المذاق عينه والطعم عينه لكل واحدة منهما. ولا نبلغ، إلا بعد مراس طويل للتجارب المتماثلة في نوع من الأنواع، ثقة ثابتة وأماناً بالنظر إلى حادث معيّن. فأين هي نقلة التعليل تلك التي تستمد من حالة واحدة خلاصة مختلفة عن التي يُستدل عليها من مائة حالة وحالة لا تختلف في شيء عن تلك الحالة المفردة؟ وأطرح هذا السؤال برغبة في الاستعلام كما بقصد إثارة الصعوبات. فأنا لا يمكنني أن أجد ولا يمكنني أن أتخيّل مثل ذلك التعليل. لكن أبقي ذهني منفتحاً للتعلم فيما لو أراد أحدهم أن يتكرم ويعلمني.

-32-

هل سيقال إننا من عدد من التجارب المتماثلة نستدل على اقتران بين الخاصيّات الحسية والقدرات الخفية؟ يجب أن أعترف أن ذلك يعني، على ما يبدو، التعبير عن الصعوبة عينها بألفاظ مختلفة. ويعود السؤال ليظهر أيضاً: على أيّ تقدم حجاجي يتأسس ذلك الاستدلال؟ أين هو الحدّ الأوسط؟ أين هي الفكرة المتوسطة التي تجمع قضيتين بمثل هذا التباعد؟ نحن نقرّ بأن لون الرغيف وقوامه وخصائصه الحسية الأخرى لا تظهر وكأن لها من ذاتها اقتراناً مع القدرات الخفية للغذاء والقوت. وإلا كان أمكننا أن نستدل على هذه القدرات الخفية من أول ظهور لتلك الخاصيّات الحسية من دون مساعدة الخبرة، على عكس شعور جميع الفلاسفة وعلى عكس بداهة الواقع. تلك هي إذن حالة

جهلنا الطبيعية بالنظر إلى قدرات جميع الأشياء وتأثيرها. فكيف تعالج الخبرة ذلك؟ إنها تُظهر لنا فقط عدداً معيّناً من الآثار المطّردة الحاصلة عن أشياء معينة وتعلّمنا أن هذه الأشياء الخاصة في ذلك الزمن الخاص كانت تتمتع بتلك القدرات وتلك القوى. وعندما يحصل شيء جديد يتمتع بخاصيّات حسية مشابهة نتوقع قدرات وقوى مشابهة ونتوقع أثراً مماثلاً. فمن جسم مماثل للرغيف باللون والقوام نتوقع غذاء وقوتاً مماثلاً. لكن يوجد هنا بالتأكيد خطوة أو نقلة للذهن، تتطلّب تفسيراً؛ فإذا قال واحد: وجدتُ في جميع الحالات الماضية مثل هذه الخاصيّات الحسية، مترافقة مع مثل تلك القدرات الخفية، ثم قال: إن الخاصيّات الحسية المشابهة ستبقى أبداً متصلة بالقوى الخفية المشابهة. فإنه لا يقع في تحصيل الحاصل وليست هاتان القضيتان قضية واحدة من أي وجه. وقد تقول: إن إحدى القضيتين مستدلّ عليها من الأخرى. لكن يجب أن تقر بأن هذا الاستدلال ليس حدسياً وبأنه ليس برهانياً. فمن أي طبيعة هو إذن؟ وفي القول إنه تجريبي عود بالسؤال على بدء، لأن جميع الاستدلالات المستمدة من الخبرة تفترض، كأساس لها، أن المستقبل سيشبه الماضي وأن القدرات المشابهة ستكون مترافقة مع خاصيّات حسية مشابهة. فإذا كان ثمة من شك في أن مجرى الطبيعة يمكن أن يتبدل وأن الماضي لا يمكن أن يكون قاعدة للمستقبل، فإن جميع الخبرات تصير بلا جدوى ولا يمكن أن تولد استدلالاً أو خلاصة. فمن الممتنع إذن أن يكون بإمكان أي حجة مستمدة من الخبرة أن تدلل على تشابه الماضي بالمستقبل لأن جميع الحجج تستند إلى افتراض ذلك التشابه. ومع الموافقة على كمال انتظام مجرى الأشياء حتى الآن

فإن هذا الانتظام لا يدلل لوحده، من دون حجة جديدة أو تعليل جديد، على أنه سيتتابع في المستقبل. وباطلاً ما تدّعي أنك تعلّمت طبيعة الأجسام من خبرتك الماضية. إن طبيعتها الخفية وبالتالي نتائجها كلها وتأثيرها كله يمكن أن تتبدل من دون أن تتبدل خاصيّاتها الحسية. ذلك يحصل أحياناً بالنسبة إلى بعض الأشياء، فلماذا لا يحصل دائماً وبالنسبة إلى الأشياء كلها؟ أي منطق وأي نقلة حجاجية تحميك من هذا الافتراض؟ قد تقول إنّ ممارستي تقوّض شكوكي. لكنك تتوه عن معنى سؤالي. ففي الفعل يكون لديّ رضى كاف حول هذه النقطة، لكن كفيلسوف له نصيبه من الفضول ولا أقول من الريبية، أرغب في أن أعرف أساس ذلك الاستدلال. لم يكن بوسع أي قراءة ولا أي تقصٍ أن يزيح الصعوبة التي أنا فيها، أو أن يرضيني حول أمر بمثل هذه الأهمية. فهل أفضل من أن أطرح هذه الصعوبة على الجمهور على الرغم من أن لديّ آمالاً ضعيفة بالحصول على حل؟ بهذه الوسيلة، سنحسّ بجهلنا على الأقل إن لم نزد معرفتنا.

-33-

يجب الإقرار بأن المرء يرتكب حماقة لا تغتفر عندما يستخلص من كون حجة قد أفلتت من بحثنا الخاص، أنه، حقاً، لا يوجد حجة. وعليّ أيضاً أن أقرّ بأنه حتى لو انكبّ العلماء، طوال أجيال، على البحث في مسألة من المسائل، من دون نتيجة، فقد يظل من التسرّع، على الأرجح، أن نستخلص إيجاباً أن هذه المسألة يجب أن تتعدى كل فهم بشري. وحتى لو فحصنا جميع مصادر معرفتنا واستخلصنا عدم كفايتها لمثل هذه المسألة،

فإنه قد يبقى هناك شك في أن التعداد لم يكن كاملاً، والفحص لم يكن دقيقاً. أما بالنسبة إلى المسألة الحاضرة فإن هناك بعض الاعتبارات التي قد ترفع تماماً تهمة الحماقة أو شبهة الغلط.

من الثابت أن أكثر الفلاحين غباء وجهلاً، بل إنَّ الأطفال والحيوانات العجم أيضاً، يتحصنون بالخبرة ويتعلّمون معرفة خاصيّات الأشياء الطبيعية بملاحظة النتائج الحاصلة عنها. فعندما يشعر طفل بإحساس الألم لأنه لمس شعلة شمعة، سيكون متنبهاً إلى أن لا يضع يده بالقرب من أي شمعة، بل سيتوقع أثراً مشابهاً من سبب مشابه في خاصيّاته ومظاهره الحسية. فإذا قلت إن فاهمة الطفل تؤول إلى هذه الخلاصة عبرحجاج ما أو عقلنة ما، فإنه يمكنني بحق أن أطلب منك أن تظهر هذا الحجاج. ولن يكون لديك أي ذريعة لعدم تلبية طلب بمثل هذه العدالة. ولن يمكنك أن تقول إن الحجاج عويص وإنه من الممكن أن يفوت بحثك، لأنك تقر بأنه بيّن بالنسبة إلى قدرة مجرد طفل. فإن ترددت إذن، للحظة، أو إن أعطيت، بعد تأمل، حجاجاً معقداً ومتعمقاً فإنك ستتخلى عن المسألة وتقر بأن ما يدفعنا إلى افتراض أن الماضي يشبه المستقبل، وإلى توقع آثار مشابهة من أسباب مشابهة في الظاهر، ليس هو التعليل. تلك هي القضية التي كان في نيّتي إثباتها بقوّة في هذا الفصل. فإذا كنت على حق فإني لا أدعي أنني قمتُ باكتشاف عظيم، وإذا كنت على خطأ يجب أن أقرّ بنفسي بأنني في الحقيقة تلميذ في منتهى الغباء لأنه لا يمكنني أن أكتشف الآن حجاجاً كان على ما يبدو مألوفاً تماماً لديّ من قبل أن أخرج من مهدي.

فصل V

حل ريبيّ لتلك الشكوك

قسم أول

-34-

يبدو أن الشغف الفلسفي، شأنه شأن الشغف الديني، عرضة للسيئة الآتية: على الرغم من أنه يهدف إلى تقويم آدابنا واجتثاث عيوبنا، فإنه، إن لم نسُسْه بدراية، قد يصلح فقط لتشجيع ميل ما طاغ، ولدفع الذهن، بعزيمة أكثر تصميماً، باتجاه ما يجرّه إليه سلفاً انحراف الطبع ونزوعه. ولا شك في أننا، حين نطمح إلى التمثل بشجاعة الحكيم الفلسفي الصلبة، ونحاول حصر كامل ملذاتنا في حدود ذهننا، قد نتمكن في النهاية من جعل فلسفتنا على غرار فلسفة إبيقطيتسْ[1] وسائر الرواقيين، مجرد سسْتام للأنانية أكثر لطفاً، ومن تسويغ تبرّؤنا من كل فضيلة ومن كل ملذة اجتماعية أيضاً. لكن حين ندرس بانتباه بطلان الحياة البشرية

(1) Epictetus (55-135ق.م) فيلسوف يوناني رواقي.

ونحوّل كل أفكارنا للنظر إلى طبيعة الثروات والأمجاد الفارغة العابرة، ربما نكون كل هذه الأثناء، في صدد مدح تكاسلنا الطبيعي الذي ينفر من تسارع العالم وعبودية «الأعمال»، ويبحث عن تعلّة تؤمن له تساهلاً تاماً لا يُضبط. على أيّ حال، ثمة نوع من الفلسفة يبدو قليل التعرض لهذه السيئة لأنه لا يثير أي شغف مضطرب في الذهن البشري ولا يتحالف مع أي عاطفة أو نزوع طبيعي، تلك هي الفلسفة الأكاديمية أو الريبيّة. فالأكاديميون يتكلمون دائماً على الشك وتعليق الحكم، وخطر التعيينات المتسرعة، ويتكلمون على حصر جميع بحوث الفاهمة في حدود بالغة الضيق وعلى رفض صنوف الاعتبار التي تتخطى حدود الحياة العادية والممارسة. فلا شيء، من ثم، أكثر من هذه الفلسفة تضاداً مع خمول بلادة الذهن وطيش غطرسته وتبجّح ادّعاءاته وسذاجة تطيّره. فكل هوى يُمات فيها ما عدا حب الحقيقة، وهذا الهوى لم يصل ذات مرة، ولا يمكن له أن يصل إلى حدّ الإفراط. فمن المدهش إذن أن تكون هذه الفلسفة، التي يجب أن تكون هادئة وبريئة، في جميع الحالات تقريباً، موضع كثير من المآخذ والمثالب التي لا أساس لها. لكن ربما كان الظرف الذي يجعلها بمثل هذه البراءة، هو الذي يجعلها بخاصة عرضة لكره الجمهور وحقده. فهي، لأنها لا تمدح أي هوى مضطرم، يقل أنصارها، ولأنها تتعارض مع كثير من العيوب والحماقات تثير في وجهها جمهرة من الأعداء الذين يندّدون بها بعدّها متهتّكة وعامية ولادينية.

ولا داعي البتة لأن نخشى من أن تنسف هذه الفلسفة، حين

تحاول أن تحصر أبحاثنا في حدود الحياة العادية، التعليلات في الحياة العادية، ومن أن تدفع شكوكها إلى حد تهديم كل فعل وكل اعتبار. فالطبيعة تفرض أبداً قوانينها وتتغلّب في النهاية على أي تعليل تجريدي مهما كان. ومع أننا نستخلص، على سبيل المثال كما في الفصل السابق، أن في كل التعليلات عن الخبرة، هناك خطوة يقوم بها الذهن، لا تدعمها أي حجة ولا أي نقلة للفاهمة، فلا خوف من أن يؤثر ذلك الاكتشاف على هذه التعليلات التي تخضع لها كل معرفة. فإذا لم يكن الذهن مدفوعاً بحجة إلى القيام بهذه الخطوة، فيجب أن يكون مساقاً إليه بمبدأ ما آخر مساو لها في الوزن والنفوذ، وأن يحافظ هذا المبدأ على تأثيره طالما ظلّت الحياة البشرية هي عينها. وقد يستحق العناء البحثُ عما هو هذا المبدأ.

-35-

إفترض أن إنساناً يتمتع بأقوى ملكات عقلية وتأملية حُمل فجأة إلى هذا العالم. إنه سيلاحظ، بالفعل، على الفور، تعاقباً متصلاً من الأشياء ، وحادثاً يتبع آخر؛ إلا أنه سيكون عاجزاً عن اكتشاف أي شيء آخر. سيكون أولاً عاجزاً عن بلوغ فكرة السبب والأثر، بأي تعليل، لأن القدرات الخاصة التي بها تؤدّى جميع الأعمال الطبيعية لا تظهر البتة بالحواس؛ وليس من المعقول أن يستخلص، فقط لأن حادثاً سبق آخر في حالة واحدة، أن الواحد سبب والآخر أثر. فقد يكون ترافقهما اعتباطياً وعرضياً. وليس ثمة من علة للاستدلال على وجود الواحد من ظهور الآخر. وبكلمة، إن هذا الإنسان، من دون خبرة إضافية، لن يقوم بأي تخمين ولا

بأي تعليل حول أي مسألة واقعية. ولن يكون متيقناً من شيء سوى ما يكون ماثلاً مباشرة لذاكرته وحواسه. وأفرض أيضاً، أن هذا الإنسان اكتسب خبرة أكبر، وأنه عاش في العالم ما يكفي من الوقت ليلاحظ الترافق الثابت لأشياء وحوادث مألوفة، فما ستكون نتيجة هذه الخبرة؟ إنه سيستدلّ، على الفور، على وجود شيء ما من ظهور الآخر. لكنه لن يكتسب، من كل خبرته، أي فكرة أو أي معرفة عن القدرة الخفية التي بها يُحدث شيء شيئاً آخر. ولن تدفعه إلى أن يطلع بهذه الخلاصة أي نقلة تعليلية. لكن سيجد أنه يتعيّن عليه أبداً أن يطلع بها؛ وحتى لو أقنعناه بأن لا دخل لفاهمته في العملية فإنه سيظل يتابع مع ذلك مجرى التفكير عينه: هناك مبدأ ما يحتّم عليه أن يطلع بمثل هذه الخلاصة.

-36-

هذا المبدأ هو التعوّد أو العادة. لأنه في كل مرة يُحدث تكرار أي فعل معين أو عمل نزوعاً إلى تكرار الفعل أو العمل عينه من دون أن يكون الداعي إلى ذلك أي تعليل أو نقلة فاهمية، نقول دائماً: إن هذا النزوع أثر من آثار التعوّد. ولا ندّعي، إذ نستعمل هذا اللفظ، أننا أعطينا العلة الأخيرة لذلك النزوع، بل نشير فقط إلى مبدأ من مبادئ الطبيعة البشرية معترف به كلياً ومعروف جيداً من آثاره. وربما ليس بوسعنا أن ندفع أبحاثنا إلى أبعد، أو ندّعي إعطاء سبب هذا السبب، بل يجب أن نكتفي به بوصفه المبدأ الأخير الذي بإمكاننا تعيينه، بكل ما نستخلصه من الخبرة. وثمة ما يكفي من الرضا في أنه يمكننا أن نوغل إلى هذا الحد؛ ولا داعي للتذمّر من ضيق ملكاتنا لأنها لا تريد أن تقودنا

إلى أبعد. ومن المؤكد أننا نطرح، إن لم يكن حقيقة من الحقائق، فعلى الأقل قضية مفهومة جداً حين نقول، على أثر الترافق الثابت بين الشيئين-مثال الحرارة والشعلة أو الثقل والصلابة-: إن ما يعيّننا لنتوقع الواحد عند ظهور الآخر هو التعوّد وحسب. وهذا الفرض هو الوحيد الذي يفسر، على ما يبدو، صعوبة لماذا نطلع من ألف حالة باستدلال لم نكن قادرين على الطلوع به من حالة واحدة لا تختلف في شيء عن الألف. فالعقل عاجز عن مثل هذا الفارق، لأن الخلاصات التي يطلع بها من النظر في دائرة واحدة هي نفسها التي قد يؤلفها من فحص كل الدوائر في العالم؛ لكن لا أحد يرى مجرد جسم واحد ، يتحرك بعد دفع جسم آخر له فيستدلّ أن كل جسم آخر سيتحرك بعد دفع مماثل. جميع الاستدلالات المستمدة من الخبرة هي إذن، من آثار التعوّد لا التعليل(*).

(*) بالنسبة إلى أولئك الذين يكتبون حتى حول موضوعات خلقية وسياسية وطبيعية، لا شيء أكثر فائدة، من التمييز بين العقل والخبرة، ومن افتراض الواحد من هذين النوعين من الحجاج مختلفاً بالكامل عن الآخر. فالأول يُحسب بمثابة محصلة لملكاتنا الذهنية وحدها التي إذ تنظر قبلياً في طبيعة الأشياء وتفحص الآثار الحاصلة بالضرورة عن قوتها، تقيم المبادئ الخاصة بالعلم والفلسفة. والثاني، على ما يفترض، يصدر بالكامل عن الحواس والملاحظة التي تعلمنا بالنتائج الفعلية لقوى الأشياء الخاصة. فنصير هكذا قادرين، على الاستدلال على ما سيحصل عنها في المستقبل. وهكذا، يمكننا، على سبيل المثال، أن ندافع عن حدود الحكم المدني وقيوده إما بالعقل الذي، إذ يتفكّر في مدى ضعف الطبيعة البشرية وفسادها، يعلّم أن لا أحد يمكن الركون إليه بكل اطمئنان إن لم يكن ثمة حدود للسلطة؛ وإما بالخبرة والتاريخ اللذين يعلماننا بفظاعة المظالم التي ارتكبها الجشع في كل عصر وكل بلد ضد مثل تلك الثقة المعجولة.

= ترانا نحافظ على التميّز عينه بين العقل والخبرة في كل مجادلاتنا حول السلوك في الحياة: عندما نركن إلى رجل دولة أو جنرال أو طبيب مجرّب ونتبعه، وعندما نهمل الحدث الذي لا خبرة له أياً كانت مواهبه الطبيعية. وعلى الرغم من أننا نوافق على أن بإمكان العقل أن يخمّن تخمينات محتملة جداً نتيجة سلوك معيّن في ظرف معيّن، فإننا نسلّم دائماً أنه يبقى ناقصاً من دون معونة الخبرة التي تقدر وحدها على أن تضفي ثباتاً ويقيناً على الحِكَم المتولّدة عن الحدس والتفكير.

وعلى الرغم من أن هذا التمييز مقبول من الكل، في مجريات الحياة العملية والنظرية، فإني لا أتردد في القول إنه مغلوط في الأصل وسطحي في النهاية. إذا ما فحصنا تلك الحجج التي يفترض أن تكون في كل علم من العلوم المذكورة أعلاه، مجرّد آثار للتعليل والتفكّر، نجد أنها تتوقف في النهاية عند مبدأ أو خلاصة عامة لا يمكن أن تدل على سبب لها سوى المشاهدة والخبرة. إن الفرق الوحيد، بين هذا المبدأ وبين الحِكَم التي نعدّها في العادة بمثابة محصلات للخبرة وحدها، هو أن الأولى لا يمكن أن تقوم من دون نقلة ما للفكر ومن دون بعض التفكير حول ما نشاهده من أجل أن نميز ما بين ظروفه ونتتبّع نتائجها. في حين أنه، في الثانية، ينتسب الحادث المختبر، بالتمام والكمال، إلى الحادث الذي نستدلّ عليه كنتيجة لوضع معين. فتاريخ تِبيريوس[1] أو نيرون يذكرنا بطغيان مماثل قد يتحرر فيه ملوكنا من قيد القوانين ومجالس الشيوخ، لكن ملاحظة احتيال ما أو وحشية في الحياة الشخصية تكفي لإعطائنا الخشية نفسها بفضل قليل من التفكير ، في حين أنها تصلح لنا كمثال على فساد الطبيعة البشرية العام، وتظهر لنا الخطر الذي يتهددنا في حال وضعنا كامل الثقة في الناس. في الحالتين، الخبرة هي في النهاية أساس تعليلنا واستنتاجنا.

ليس هناك من إنسان حدث وغير ذي خبرة إلى حد أنه لم يكوّن، بالمشاهدة، عدداً من الشعارات العامة الصحيحة حول شؤون البشر ومسار الحياة. لكن يجب الإقرار بأنه عندما يحاول تطبيقها سيكون معرضاً جداً للغلط إلى حين

(1) (Tibernis : الاسم الآخر لنيرون).

فالتعوّد إذن، هو المرشد الأكبر للحياة البشرية. إنه المبدأ الوحيد الذي يجعل الخبرة نافعة لنا، وهو وحده الذي يجعلنا نتوقع، في المستقبل، سلسلة من الحوادث المشابهة لتلك التي ظهرت في الماضي. ومن دون تأثير التعوّد سوف نجهل تماماً كل مسألة واقعية خارج ما هو ماثل مباشرة للذاكرة والحواس. ولن نعرف البتة كيف نوفق المسائل في سبيل الغايات، ولا كيف نستعمل قوانا الطبيعية لإحداث أثر من الآثار. وسيكون ذلك نهاية فورية لكل فعل ولمعظم النظر.

-37-

لكن، قد يكون من المناسب هنا أن نلاحظ أنه على الرغم من أن خلاصاتنا التي نستمد من الخبرة تحملنا إلى أبعد من ذاكرتنا وحواسنا، ومن أنها تكفل لنا واقعية الحوادث التي تحصل في أبعد المناطق وأقدم العصور، فإنه يجب أبداً أن يكون ثمة واقعة حاضرة أمام الحواس أو الذاكرة، يمكن لنا أن ننطلق منها

= يوسّع طول الوقت وعمق الخبرة تلك الشعارات ويعلمه استعمالها وتطبيقها بصواب في الوقت عينه. في كل وضع أو حادث توجد تفاصيل جزئية كثيرة وتفاصيل صغيرة في الظاهر يميل من هو أكثر الناس فطنة إلى إهمالها على الرغم من أن صحة استنتاجاته وبالتالي حكمة سلوكه، تخضع بالكامل لها، فكيف بالحدث المبتدئ الذي لا يكتشف دائماً الملاحظات والشعارات العامة في الظروف المناسبة ولا يمكنه أن يطبقها مباشرة بالهدوء والتمييز المرغوب فيهما. والحق أن العاقل الذي لا خبرة له لا يمكنه البتة أن يكون عاقلاً حين يكون لا خبرة له على الإطلاق. وعندما نصف واحداً بهذه الخاصيّة فإننا نفهمه بالمقارنة وحسب، ونفترضه امرأً ذا خبرة إنما على درجة ضعيفة جداً وناقصة جداً وحسب.

لنطلع بتلك الخلاصات. فمن يجد في مكان مقفر بقايا مبانٍ فخمة يستخلص أن هذا المكان قد عمّره في قديم الأزمنة سكان متحضرون؛ لكن إذا لم يحضر أمامه أي شيء من هذا القبيل فلا يمكنه أن يكوّن مثل هذا الاستدلال. ونحن نعلم من التاريخ أحداث العصور الخوالي، لكن يجب علينا من أجل ذلك أن نقرأ المؤلفات التي تتضمن هذه المعلومات، وأن نرقى انطلاقاً منها باستدلالاتنا من شاهد إلى شاهد حتى نصل إلى شهود عيان، أو مشاهدين لتلك الأحداث البعيدة. وبكلمة، إذا لم ننطلق من واقعة ماثلة للذاكرة أو للحواس فإن تعليلاتنا ستكون محض افتراضية، ومهما بلغ اقتران الحلقات الجزئية فيما بينها فلن يكون لكامل سلسلة التعليلات ما تستند إليه، ولن يكون بإمكاننا أن نصل بواسطتها إلى معرفة أي موجود حقيقي. وإذا سألتك لماذا تعتقد بوجود واقعة معينة ترويها فإنه يجب عليك أن تدلني إلى علّة ما، وستكون هذه العلة واقعة أخرى مقترنة مع الأولى. لكن حيث إنه لا يمكنك أن تنحو هذا النحو إلى ما لا نهاية فإنه يجب إما أن تتوقف في النهاية عند واقعة ماثلة لذاكرتك أو لحواسك، أو أن يكون اعتقادك بكامله من دون أساس.

-38-

ما خلاصة هذه المسألة كلها إذن؟ إنها بسيطة؛ يجب الاعتراف بأنها بعيدة جداً عن النظريات الدارجة في الفلسفة: كل اعتقاد بشأن الواقعة أو الوجود الحقيقي يصدر فقط عن شيء ماثل للذاكرة أو للحدس: وعن اقتران معتاد بين هذا الشيء وشيء ما آخر. وبكلام آخر، بما أنه يصادف، في حالات كثيرة، أن يكون

نوعان من الأشياء- الشعلة والحرارة، الثلج والبرودة- مترافقين معاً بصورة دائمة، فإنه إذا ما حضر، من جديد، أمام الحواس، شعلة أو ثلج، سيكون الذهن مدفوعاً، بفعل التعوّد، إلى توقع الحرارة أو البرودة وإلى الاعتقاد بأن مثل تلك الخاصيّة توجد حقاً، واننا سنكتشفها فيما لو أنعمنا النظر. إن الاعتقاد هذا هو بالضرورة حصيلة وضع الذهن في مثل تلك الظروف. وذاك عمل للنفس، لا مردّ له، حين نكون في هذا الوضع، شأنه في ذلك شأن الشعور شغف الحب حين ننعم بفوائده أو بلاعج الكره حين نعاني من سيئاته. وتشكل هذه الأعمال نوعاً من الفطر الطبيعية التي لا يمكن لأي تعليل ولا لأي نقلة للفكر أو للفاهمة أن تكون قادرة على إحداثه أو منعه.

في وسعنا، عند هذه النقطة، أن نسمح لأنفسنا بإيقاف أبحاثنا الفلسفية. ففي معظم المسائل لا يمكن لنا البتة أن نتقدم خطوة واحدة إلى أبعد. وفي المسائل جميعاً يجب أن نضع، هنا، حداً أخيراً بعد أكثر أبحاثنا قلقاً وفضولاً. لكن قد يسامَح فضولنا، بل ربما يحبّذ إنْ حَمَلنا إلى أبحاث أعمق، وجعلنا نبحث بقدر أكبر من الدقة طبيعة الترافق المعتاد، وما يصدر عنه من الاعتقاد. وبهذه الوسيلة يمكننا أن نحظى بالشروحات والتمثيلات التي سترضينا، أو سترضي على الأقل أولئك الذين يحبون العلوم التجريدية، ويمكن أن يهتموا باعتبارات قد تظل، على الرغم من دقتها، على درجة من الشك والمرية. أما القراء الذين من ذائقة مختلفة فإن ما تبقى من هذا الفصل لم يكتب لهم، ويمكنهم أن يفهموا جيداً البحوث اللاحقة إن أهملوه.

قسم ثان

-39-

لا شيء أكثر حرية من مخيلة الإنسان، فهي، على الرغم مر أنها لا تقدر على تخطي المخزون الأصلي من الأفكار التي زودتن بها الحواس الباطنة والخارجية، تتمتع بقدرة غير محدودة على خلط هذه الأفكار وتركيبها وفصلها وتقسيمها إلى كل أنواع التوهم والرؤى. فيمكنها أن تتوهم سلسلة من الأحداث مع كل مظاهر الحقيقة، ويمكنها أن تنسب إلى هذه السلسلة زمناً وموضعاً، وأن تتصورها كموجودة، وأن تتصورها خارجاً عنها مع كل التفاصيل الخاصة بأي واقعة تاريخية، وتعتقدها بأكبر ما يمكن من التيقن. فعلى ماذا يقوم الفرق إذن بين التوهم والاعتقاد؟ -لا يكمن الفرق في فكرة مخصوصة وحسب، فكرة تقترن بكل تصور يُلزم تصديقنا، وتطارد كل ما يعرف كتوهّم. إذ لما كان للذهن سلطة على أفكاره كلها، فإنه يستطيع، أن يلحق إرادياً، هذه الفكرة المخصوصة، بالتوهم. ويصير بإمكانه بالتالي أن يعتقد ما يحلو له على عكس ما نصادفه في الخبرة اليومية. ونستطيع، في تصورنا، أن نجمع رأس إنسان إلى جسم حصان، لكن ليس في مقدورنا بعد أن نعتقد بأن هذا الحيوان قد وُجد حقاً ذات مرة.

ينجم عن ذلك إذن، أن الفرق بين التوهم والاعتقاد يقوم في شعور أو إحساس ما، ملحق بالاعتقاد لا بالتوهم، وغير خاضع للإرادة ولا يمكن التحكم فيه حسب الرغبة. ويجب أن يثار

بالطبيعة شأنه شأن المشاعر الأخرى؛ ويجب أن يتولد من جراء وضع خاص يوضع فيه الذهن في ظروف خاصة. وفي كل مرة يمثل فيها شيء للذاكرة أو للحواس يدفع المخيلة على الفور، بقوة التعوّد، إلى تصور الشيء الذي يرافقه، في العادة. ويصاحب هذا التصور إحساس أو شعور يختلف عن رؤى التوهم الغامضة. على هذا تقوم كل طبيعة الاعتقاد. إذ، حيث إنه ليس ثمة من واقعة نعتقد بها بجزم كافٍ ليجعلنا عاجزين عن تصور ضدها، فإنه ليس ثمة من فرق بين التصور الذي نصدقه وذاك الذي ننكره حين لا يكون هناك شعور يميّز الواحد من الآخر. فلو رأيتُ كرة بليارد تتحرك نحو أخرى على طاولة مستوية لأمكنني أن أتصور بسهولة أنها ستتوقف حين تلامسها. ولا ينطوي هذا التصور على تناقض. إلا إنني أحسه بشكل مختلف جداً عن التصور الذي به أتصور اندفاع الحركة وتواصلها من كرة إلى أخرى.

-40-

إذا ما حاولنا تعريفاً لهذا الشعور فإننا قد نجد أن ما نحاوله صعب جداً إن لم يكن محالاً، شأننا في ذلك شأننا فيما لو حاولنا تعريف إحساس البرد أو لعُج الغضب لمخلوق ليس له البتة أي خبرة بهذه المشاعر. الاعتقاد هو الاسم الصحيح الخاص بهذا الشعور. ولا يكلف أحد نفسه قط عناء معرفة معنى هذا اللفظ، لأن لكل واحد في كل لحظة وعياً بالشعور المتصوَّر به. إلا أنه، قد لا يكون من غير المناسب أن نحاول وصفاً لهذا الشعور علّنا نصل، بهذه الطريقة، إلى بعض التمثيلات التي قد تؤدي إلى شرح

كامل له. أقول، إذن، إن الاعتقاد ليس سوى تصور عن شيء، إنما تصور بلغ من النشاط والحياة والقوة والحزم والثبات مبلغاً لا تستطيعه المخيلة وحدها قط. ولهذا الضرب من الألفاظ التي تبدو لافلسفية بالمرّة، قصد وحيد هو التعبير عن فعل الذهن ذاك الذي يجعل الحقائق، أو ما نحسبه كذلك، أكثر حضوراً أمامنا من الأوهام، ويجعلها أكثر وزناً في فكرنا ويعطيها تأثيراً أكبر على الأهواء والمخيلة. ومن النافلة أن نتنازع على الاسم إذا كنا متفقين على الشيء. إنّ للمخيلة سلطاناً على الأفكار جميعها، ويمكنها أن تصل ما بينها وتخلطها وتنوعها بجميع الطرق الممكنة. فقد تُتصور أشياء وهمية مع كل تفاصيل المكان والزمان وقد ترتسم، بطريقة من الطرق، أمام أعيننا بألوانها الحقيقية وبالضبط كما لو أنها كانت موجودة. لكن لمّا كان يمتنع على ملكة التخيل تلك أن تبلغ ذات مرة من تلقاء ذاتها، الاعتقاد، فإنّ من الواضح أن الاعتقاد لا يقوم في طبيعة الأفكار الخاصة ولا في نظامها، بل في طريقة تصورها وفي شعور الذهن بها. وأعترف أنه من الممتنع أن نشرح شرحاً وافياً هذا الشعور أو تلك الطريقة في التصور. ويمكننا أن نستعين بألفاظ تعبر عن شيء ما مقارب. إلا أن اسمه الخاص الصحيح هو كما ذكرنا سابقاً \الاعتقاد. وهو لفظ يفهمه كل واحد فهماً كافياً، في الحياة العادية. ولا يمكننا في الفلسفة أن نذهب أبعد من القول: إنّ الاعتقاد هو شيء ما، يشعر به الذهن الذي يميّز بين أفكار الحكم وتوهمات المخيلة. وهو ما يعطي الأفكار وزناً أكبر وتأثيراً، ويجعلها تبدو ذات أهمية أعظم، ويقويها في الذهن ويقيمها كمبادئ موجهة لأفعالنا. فأنا أسمع الآن على سبيل

المثال صوت شخص أعرفه، ويأتيني الصوت كما لو أنه من الغرفة المجاورة. ويقود انطباع الحواس هذا مباشرة فكري إلى الشخص وإلى جميع الأشياء المحيطة في الوقت نفسه. فأصفها لنفسي كما لو كانت موجودة الآن مع الخاصيّات والعلاقات التي كنت أعرف جازماً أنها تتمتع بها. وتستحوذ هذه الأفكار على ذهني أكثر مما تفعله الأفكار عن القصر المسحور. وهي مختلفة جداً في الشعور وذات تأثير أكبر بكثير من أي صنف آخر سواء أحدثت لذة أم ألماً، وفرحاً أم ترحاً.

دعونا نسلّم، إذن، بهذا المذهب في كل شموله، ونسلم بأن شعور الاعتقاد ليس سوى تصور أقوى وأثبت من التصور الذي يصاحب مجرّد أوهام المخيلة، وبأن هذه الطريقة في التصور تتولد من الترافق المعتاد للشيء مع شيء ما ماثل للذاكرة وللحواسّ. فلن يكون عندئذ من الصعب، على ما أظن، بناء على هذه الافتراضات أن نعثر على عمليّات أخرى للذهن مماثلة، وأن نصعد من هذه الظاهرات إلى مبادئ أكثر عمومية.

-41-

لقد لاحظنا فيما سبق أن الطبيعة أقامت اقترانات بين أفكار معيّنة، وأن فكرة ما، ما إن تسنح لتفكيرنا حتى تدخل قرينتها وتلفت انتباهنا نحوها بحركة لطيفة ولاشعورية. وأنّ مبادئ الاقتران أو التداعي هذه، قد حصرناها في ثلاثة: التشابه والتجاور والسببية. وأن هذه الأربطة هي الوحيدة التي توحّد ما بين أفكارنا،

وتولّد، في تفكرنا وفي حوارنا، انتظام التتابع الذي يحتل مكاناً متفاوت الدرجة بين الناس. لكن، تنشأ هنا مسألة يتوقف عليها حل الصعوبة الحاضرة: هل يحصل، في كل تلك العلاقات[1]، حين يكون شيء من الأشياء حاضراً أمام الحواس أو الذاكرة، أن يصل الذهن لا إلى تصور القرين وحسب بل أن يبلغ تصوراً عنه أقوى وأثبت مما كان بإمكانه أن يبلغه بطريقة أخرى؟ تلك،على ما يبدو، حالة الاعتقاد التي تنشأ من علاقة السبب بالأثر. فإذا كانت الحالة هي عينها بالنسبة إلى سائر العلاقات أو سائر مبادئ التداعي فإنه يمكن إقامتها بمثابة قانون عامّ يجد مكانه في كل عمليّات الذهن.

يمكننا إذن أن نلاحظ، كتجربة أولى لمخططنا الراهن، أنه لو أحضر لنا رسم صديق غائب فإن الفكرة التي لدينا عنه ستستيقظ بالطبع بفعل التشابه، وإن كل هوى تولّده تلك الفكرة، سواء كان فرحاً أم ترحاً، يكتسب قوة جديدة ونشاطاً جديداً. وتسهم في إحداث هذا الأثر علاقة وانطباع راهن، معاً. فإذا كان الرسم غير مشابه، أو كان لا يطمح على الأقل إلى مشابهة صديقنا فلن يشد الفكر نحوه بمثل تلك القوة البتة. وإذا كان الرسم غائباً كما الشخص، فإن الذهن، وعلى الرغم من أنه بإمكانه أن ينتقل من فكرة الواحد إلى فكرة الآخر، سيحس أن فكرته تضعف بدل أن تنشط من جراء هذا الانتقال. ونحن نجد لذة في النظر إلى رسم صديق عندما يوضع أمامنا، لكن عندما

---

(1) أي مبادئ التداعي المذكورة أعلاه.

يُرفع الرسم نفضّل أن نفكر في صديقنا مباشرة بدل التفكير في خيْل بعيد مثله وغامض.

ويمكن لطقوس الديانة الكاثوليكية الرومانية أن تعدّ بمثابة شواهد من الطبيعة عينها. يدافع أتقياء، هذا المعتقد عادة، عمّا يتهمون به من شعبذة، بأنهم يحسون بالأثر الطيب لتلك الحركات الخارجية ولتلك المواقف والأفعال التي تنشّط تقواهم وتثير حماسهم اللذين سيضعفان إن توجها كلياً نحو أشياء بعيدة ولا مادية. وهم يقولون: إننا نظهر موضوعات إيماننا في رموز حسية وأخيلة ونجعلها أكثر حضوراً أمامنا بالحضور المباشر لهذه الرموز أكثر مما يمكننا أن نفعله بالنظر العقلي والتأمل. إن للأشياء الحسية دائماً تأثيراً على الواهمة أكثر مما لأي شيء آخر، وهذا التأثير ينتقل مباشرة إلى تلك الأفكار التي تتعلق بالأشياء والتي تشبهها. ولسوف أستنتج من هذه الممارسات ومن هذا التعليل، فقط أن أثر التشابه في تنشيط الأفكار مألوف جداً. وحيث إنه يجب في كل حالة أن يتعاون تشابه وانطباع راهن فإن لدينا وفرة من التجارب لإثبات حقيقة المبدأ المشار إليه.

-42-

ويمكننا أن نعزّز هذه التجارب بأخرى من صنف مختلف بالنظر إلى آثار التجاور كما إلى آثار التشابه. فمن المؤكد أن البعد يقلّل من قوة الأفكار كلها، وعندما نقترب من أي شيء حتى لو لم ينكشف لحواسنا بذاته، فإنه يفعل في ذهننا بتأثير يحاكي الانطباع المباشر. والتفكير في أي شيء ينقل الذهن بسهولة إلى ما

هو مجاور له، لكن الحضور الفعلي للشيء هو وحده الذي ينقله بحيوية عليا. عندما أكون بعيداً عن بيتي بضعة أميال، فإن كل ما يتعلّق به يؤثر فيّ حين أكون قريباً أكثر مما لو كنتُ بعيداً عنه مئتي ميل؛ ومع ذلك فإنني حتى لو فكرت على هذه المسافة بشيء مجاور لأصدقائي أو لعائلتي، فإن هذا التفكير سيحدث بالطبع فكرة عن الشيء. لكن حيث إنّ موضوعيْ الذهن في هذه الحالة فكرتان، فإن الانتقال من الواحدة إلى الأخرى على الرغم من سهولته عاجز لوحده عن إعطاء حيوية لواحدة أعلى من الأخرى بسبب الافتقار إلى الانطباع المباشر(*).

(*) "هل هو استعداد طبيعي أم مجرد وهم من الأوهام أننا عندما ننظر إلى الأمكنة التي نعرف أن الرجال الجديرين بالذكرى قد عاشوا فيها طويلاً نضطرب أكثر مما لو كنا نسمع أحداً يتكلم عليهم او نقرأ كتاباً من كتبهم؟ إني في هذه اللحظة مضطرب. فأفلاطون حاضر في ذهني، وهو أول من جعل هذا المكان، على ما يقال، مكاناً مألوفاً لحواراته؛ والحدائق الصغيرة القريبة من هنا لا تجعل ذكراه حاضرة وحسب، بل تجعل خياله ماثلاً أمام عيني. فهنا كان يجلس سبوزيبوس، وهنا اكسينوقراطس، وتلميذه بوليمون[1] الذي كان يجلس عادة في المكان الذي نراه هناك. وفي روما كنت أرى أيضاً مجلس شيوخنا- أقصد مجلس هوستيليا وليس المجلس الجديد الذي صار يبدو لي أصغر منذ أن جعلوه أكبر- وكنت أفكر دائماً بشيبيون وكاتون وليليوس[2]، وبخاصة بجدّي. إن للأمكنة قدرة على التذكير تجعلها تستعمل، ليس من دون علّة، في فنون الإذكار."(شيشرون: دي فينيبوس الكتابV).

(1) Polemo, Xenocrates, Speusippus من فلاسفة اليونان.

(2) Laelius, Cato, Scipio من أفاضل الرومان، أما مجلس اجتماعهم المذكور هوستيليا، فبلدة ناحية ڤيرونا.

-43-

لا يمكن لأحد أن يشكك بأن للسببية التأثير عينه الذي لعلاقتي التشابه والتجاور الأخريين. فأصحاب المعتقدات يؤمنون بذخائر القديسين والأشخاص المطوّبين للعلّة عينها التي جراءها يسعون وراء الرموز والصور لكي تنشّط تقواهم وتعطيهم أدفأ تصور وأقواه عن أولئك الأماثل الذين يرغبون في تقليدهم. ومن البيّن أن تكون إحدى أفضل الذخائر، التي يفوز بها تقي، هي ما استعمله قديس ما؛ وإذا كانت ثيابه ومقتنياته يُنظر إليها أبداً بهذا المنظار فلأنها كانت في وقت من الأوقات في تصرفه وكانت تحيا به وتنفعل. وهي تُرى، من هذه الجهة، بوصفها آثاراً غير مكتملة عنه، وبوصفها مقترنة به بسلسلة من الاستنتاجات أقصر من تلك التي تُعلمنا بحقيقة وجوده.

افرضْ أنّ ابن صديق متوفٍ أو غائب منذ زمن،قُدِّم لنا؛ من البيّن أن هذا الأمر سيبعث فكرته القرينة على الفور، وسيعيد إلى افكارنا كل الحميميات والمألوفات الماضية بألوان أزهى من تلك الألوان التي قد تظهر لنا بطريقة أخرى. وتلكم ظاهرة أخرى يبدو أنها تدللّ على المبدأ المذكور أعلاه[1].

(1) أي مبدأ السببية. يتابع هيوم التمثيل على مبادئ التداعي الثلاثة. فبعد التشابه (41) والتجاور (42) يمثّل على السببيّة (43). ويمكن فهم أن ثياب القديس ومقتنياته، مسبّبات أو آثار عنه، إذا ما انتبهنا إلى أن علاقة السبب بالأثر هي مجرد علاقة ترافق في الواقع، وانتقال للذهن من ظهور الواحد إلى استنتاج الآخر.

-44-

ويمكننا أن نلاحظ، في هذه الظاهرات، أن الاعتقاد بالشيء القرين هو دائماً مفترض وأن من دونه لا يمكن أن يكون للعلاقة أي أثر. فتأثير الرسم يفترض أننا نعتقد بأن صديقنا قد وُجد في الماضي. والمجاورة لمنزلنا لا يمكن أن توقظ أفكارنا عن المنزل إنْ لم نعتقد بوجوده الحقيقي. والحال أني أزعم أن هذا الاعتقاد، وإن كان يطاول إلى أبعد من الذاكرة والحواس، فهو من طبيعة مشابهة ويتولّد من أسباب مشابهة لانتقال الفكر وحيوية التصور المشروحة هنا. عندما أقذف قطعة من الخشب في النار، فإن ذهني يميل مباشرة إلى تصور أنها تضرم النار ولا تطفئها. وانتقال الفكر هذا من السبب إلى المسبّب لا يصدر عن العقل، بل يستمد أصله بالكامل من التعود والخبرة. وحيث إنه يبدأ أولاً بالانطلاق من الموضوع الماثل للحواس فإنه يجعل الفكرة، أو تصوّر اللهب، أقوى وأكثر حياة من أي رؤيا غامضة وهائمة تقوم بها المخيلة. وتتولّد هذه الفكرة من دون توسط. والفكر يتحرك نحوها فوراً ويحوّل إليها كل قوة التصور الصادرة عن الانطباع الماثل في الحواس. ألا تهزّني فكرة الجرح والألم حين يكون السيف موجَّهاً إلى صدري بقوة أكبر مما تفعله حين يقدّم لي كأس من الخمر، حتى وإن كان حضور هذه الفكرة بالمصادفة بعد ظهور الشيء الأخير؟ لكن ما الذي في كل هذه المسألة يسبب مثل هذا التصور القويّ إن لم يكن مجرد الشيء الحاضر والانتقال المعتاد إلى فكرة شيء آخر كنّا اعتدنا على أنه يترافق مع الأول؟ ذاك هو كل عمل الذهن في جميع خلاصاتنا المتعلقة بالأمور الواقعية

والوجودية؛ والعثور على بعض التمثيلات التي قد تشرحه مدعاة للرضا. إن الانتقال استناداً إلى شيء حاضر يعطي في جميع الحالات قوة وصلابة للفكرة المذكورة.

ثمة إذن، نوع من التناغم المسبق بين مجرى الطبيعة وتوالي أفكارنا. فعلى الرغم من أننا نجهل تمام الجهل القدرات والقوى التي تتحكم بالطبيعة ، نجد أن أفكارنا وتصوراتنا تسير دائماً في المسار نفسه الذي لسائر أعمال الطبيعة. والتعوّد هو المبدأ الذي به يتحقّق هذا التناسب الضروري جداً لبقاء جنسنا ولتوجيه سلوكنا عبر كل ظروف الحياة البشرية وأحداثها. فلو لم يكن حضور الشيء يوقظ فكرة تلك الأشياء التي تترافق معه عادة، لكان على معرفتنا أن تنحصر بالفلك الضيق الذي لذاكرتنا وحواسنا، ولما كنا البتة قادرين على تدبير الوسائل في سبيل الغايات، وعلى استعمال قوانا الطبيعية سواء لإحداث الخير أم لتجنّب الشر. وأولئك الذين يستمتعون باكتشاف العلل الأخيرة وتأملها، لديهم هنا فرصة واسعة لتمرين ذهولهم وإعجابهم.

-45-

أودّ أن أضيف، كتأييد إضافي إلى النظرية السابقة: أنه بما أن عمل الذهن الذي يجعلنا نستدل على آثار مشابهة من أسباب مشابهة والعكس بالعكس، هو بمثل هذه الأهمية لبقاء جميع المخلوقات البشرية، فإنه ليس من المحتمل أن يكون قد عُهد به إلى فاسد استنباطات عقلنا الذي يتباطأ في عمليّاته، والذي لا يظهر على أي مستوى خلال سنوات الطفولة الأولى، بل الذي هو في كل عمر، وفي كل مرحلة من الحياة البشرية بالغ التعرّض

للغلط والخطأ. وإنه لمن المطابق أكثر لحكمة الطبيعة العادية أن تضمن فعلاً لازماً مثل هذا اللزوم للذهن بفطرة ما، أو بنزعة آلية يمكن أن تكون معصومة في عملياتها، وأن تكشف عن نفسها مع أول ظهور الحياة والفكر، وأن تكون مستقلة عن كل استنباطات الفاهمة الدؤوبة. فكما علّمتنا الطبيعة استعمال أطرافنا من دون أن تعطينا معرفة العضلات والأعصاب التي تجعلها تفعل، كذلك فإنها قد غرست فينا فطرة تحمل الفكر إلى الأمام في مجرى يتناسب مع المجرى الذي أقامته بين الأشياء الخارجية؛ على الرغم من جهلنا بتلك القدرات والقوى التي يخضع لها مجمل مجرى الأشياء المنتظم وتواليها.

فصل VI

في الاحتمال[*]

-46-

على الرغم من أنه لا شيء مثل المصادفة في العالم، فإن جهلنا للسبب الحقيقي لأيّ حادثة له التأثير نفسه [الذي للمصافة] على فاهمتنا، وهو يولّد نوعاً مماثلاً من الاعتقاد أو الرأي.

هناك، ولاشك، احتمال يتولد من أرجحية المصادفات في جهة من الجهات؛ وبقدر ما تزداد هذه الأرجحية وهذه الغلبة على المصادفات المضادة، يزداد الاحتمال ويولد درجة أكبر من الاعتقاد أو التصديق في الجهة التي نكتشف فيها الأرجحية. فلو كان النّرد منقوشاً بشكل بعينه أو بعدد بعينه من النقاط على أربعة من وجوهه، وبشكل آخر أو بعدد آخر من النقاط على الوجهين

(*) يقسم لوك جميع الحجج إلى برهانية واحتمالية. فإذا قبلنا هذه النظرة، يجب أن نقول: من المحتمل وحسب أن جميع الناس سيموتون أو أن الشمس ستشرق غداً. لكن كي نوفق بطريقة أفضل ما بين لغتنا والاستعمال الدارج يجب أن نقسم الحجج إلى براهين وأدلة واحتمالات. ونفهم بالأدلة، الحجج المستمدة من الخبرة على نحو لا يترك مجالاً للشك أو المعارضة.

الآخرين، لكان من المحتمل أن تقلب العلامة الأولى أكثر من الثانية؛ ومع ذلك لو كان هناك مئة وجه معلّمة بالطريقة عينها ووجه واحد مختلف فإن الاحتمال سيكون أعلى بكثير؛ واعتقادنا أو توقعنا للحادث أثبت وآمن. وقد يبدو هذا التقدم للفكر، أو هذا التعليل تافهاً وواضحاً بذاته، إلا أن أولئك الذين ينظرون إليه عن كثب قد يمكنهم أن يجدوا فيه مادة لاعتبار مثير للفضول.

يبدو من البيّن أن الذهن، في استباقه اكتشاف الحادث الذي قد يحصل عن رمي مثل ذلك النرد، يحسب انقلابه على كل جهة من الجهات متساوياً في الاحتمال؛ ومن طبيعة المصادفة أن تساوي بين كل الأحداث الجزئية المتضمنة في النرد مساواة مطلقة. لكن الذهن إذ يجد عدداً أكبر من الجهات تتعاون على حادث بدلاً من آخر، يميل بالأحرى نحو ذلك الحادث، ويصادفه في الأعم الأغلب عندما يقلّب ويعيد تقليب مختلف الإمكانات والمصادفات التي تخضع لها الحصيلة النهائية. ويولّد تضافر مشاهدات كثيرة على حادث جزئي واحد، يولّد على الفور وبتدبير طبيعي لا يفسَّر، شعور الاعتقاد ويعطي الأفضلية لهذا الحادث على ضدّه الذي يستند إلى عدد أقل من المشاهدات ويخطر بصورة أقل تكراراً على الذهن. وإذا سلّمنا بأن الاعتقاد ليس سوى تصور لشيء أثبت وأقوى من التصور الذي يصاحب أوهام المخيّلة، فلربما كان في ذلك بعض التفسير لهذه العملية. إن تضافر تلك المشاهدات أو اللمحات المختلفة يطبع الفكرة بشدّة أكبر في المخيلة ويعطيها قوة ونشاطاً أعلى ويجعل تأثيرها على الأهواء

والانفعالات أقبل لأن يُحسّ؛ وبكلمة، يولد تلك الثقة وذلك الاطمئنان اللذين هما قوام الاعتقاد والرأي.

-47-

والأمر بالنسبة إلى احتمال الأسباب هو نفسه بالنسبة إلى احتمال المصادفة. هناك أسباب مطّردة تماماً وثابتة في إحداث أثر ما خاص، لم نعثر مرة على مثال واحد على إخفاق عملها أو اضطرابه. النار محرق أبداً، والماء خانق لكل مخلوق بشري. وإحداث الحركة بالدفع والجاذبية قانون كلي لم يقبل حتى الآن أي استثناء. لكن هناك أسباب أخرى بدت أكثر اضطراباً وترددا. فالراوند[1] لم يظهر دائماً مسهلاً، والأفيون دائماً منوّماً، بالنسبة إلى كل من تناول هذين العلاجين. وصحيح أنه عندما يخفق السبب في إحداث أثره العادي، لا ينسب الفلاسفة هذا الإخفاق إلى عدم انتظام في الطبيعة بل يفترضون أن أسباباً خفية في بنية الأجزاء قد حالت دون العملية، إلا أن تعليلاتنا وخلاصاتنا حول الحادث تبقى، مع ذلك، هي نفسها كما لو أن هذا المبدأ لم يكن. ويجعلنا التعوّد مصممين على إسقاط الماضي على المستقبل في كل تعليلاتنا، وإذا ما كان الماضي تامّ الانتظام والإطراد فإننا نتوقع الحادث بأكبر قدر من اليقين ولا ندع مجالاً لافتراض معاكس. لكن إذا ما تبيّن أن آثاراً مختلفة تتلي أسباباً متشابهة تماماً في الظاهر فيجب أن تخطر كل هذه الآثار المتغايرة على

---

(1) عشبة طبية مليّنة.

البال في إسقاط الماضي على المستقبل، وأن ترد في الحسبان عندما نعيّن احتمال الحادث. وعلى الرغم من أننا نعطي الأفضلية للأثر الذي يتبيّن أنه أكثر اعتياداً، وأننا نعتقد أن هذا الأثر يوجد، فيجب أن لا نهمل الآثار الأخرى؛ بل يجب أن نولي كل واحد منها مرجعية ووزناً بالتناسب مع تفاوت ما يتبيّن من تواتره. فمن المحتمل أن يحلّ الجليد أحياناً في يناير، في كل البلدان الأوروبية تقريباً، أكثر مما هو محتمل أن يبقى الطقس منفرجاً خلال هذا الشهر كله؛ ومع ذلك فإن هذا الاحتمال يتغيّر حسب فروقات الطقس ويقرب من اليقين في الممالك الشمالية. هنا أيضاً يبدو من البيّن أنه عندما نسقط الماضي على المستقبل من أجل تعيين الأثر الذي يحصل عن سبب من الأسباب، فإنما نسقط جميع الأحداث المختلفة بنفس النسبة التي عليها ظهرت في الماضي، ونتصور مثلاً أن واحداً قد وجد مئة مرة وآخر عشر مرات وثالثاً مرة واحدة. وحيث إن عدداً كبيراً من المشاهدات يتضافر هنا من أجل حدث واحد، فإنه يقويه ويثبته في المخيّلة ويولد ذلك الشعور الذي نسميه «اعتقاداً»؛ ونعطي لموضوعه الأفضلية على الحادث المضاد الذي يدعمه عدد متساوٍ من التجارب المضادة، والذي لا يمثُل للفكر في إسقاط الماضي على المستقبل. ومن يحاول أن يفسر عمل الذهن هذا ضمن أي سستام فلسفي تقليدي سيعي الصعوبة. أما من جهتي فإني أحسب أنه يكفي أن توقظ إشارتي هذه فضول الفلاسفة وتجعلهم يحسون بتهافت جميع النظريات الدارجة في تناول مسائل بمثل هذه الأهمية وبمثل هذا السموّ.

فصل VII

في فكرة الاقتران الضروري

قسم أول

-48-

تقوم الأفضلية الكبرى للعلوم الرياضية على العلوم الخلقية على ما يلي: إن أفكار الأولى، وهي حسية، هي دائماً واضحة ومتعينة، وإن أصغر تمايز فيما بينها يُدرك مباشرة، وإن حدوداً بعينها تعبّر أبداً عن أفكار بعينها من دون لبس أو تبدّل. فلا يعدّ شكل بيضاوي البتة خطأً بمثابة دائرة، ولا قطع زائد بمثابة إهليلج. والمثلث متساوي الساقين يتميز من المثلث متخالف الأضلاع بحدود أكثر دقة من حدود الرذيلة والفضيلة، والصواب والخطأ. فلو عرّفنا أي حدّ في الفلسفة، لأمكن للذهن تلقاء ومباشرة وفي كل مناسبة أن يضع التعريف موضع الحدّ المعرّف. أو حتى عندما لا يستعمل التعريف يمكن للشيء نفسه أن يمثل أمام الحواس، فيدرك بثبات ووضوح بهذه الطريقة. لكن ألطف مشاعر الذهن

وأعمال الفاهمة ومختلف تقلّبات الأهواء، ومع أنها متميزة حقاً، في ذاتها، تفلت منا بسهولة عندما تخضع للتفكير، وليس في مقدورنا أن نستدعي الشيء الأصلي كلما سنحت لنا الفرصة لتأمله. وبهذه الطريقة يداخل اللبس تدريجياً تعليلاتنا؛ فتُحسب أشياء مشابهة بسهولة بمثابة الأشياء هي بعينها: وتنحرف الخلاصة في النهاية كثيراً عن المقدمات.

إلا أنه يمكننا أن نؤكد أنه إذا ما نظرنا إلى هذه العلوم، في ضوء مناسب، فإن حسناتها وسيئاتها يعوّض بعضها بعضاً على وجه التقريب وتتساوى فيما بينها. فإذا كان الذهن يحفظ، بسهولة كبرى، الأفكار الهندسية المتعيّنة الواضحة، فإن عليه أن يدأب على التمرّس على سلسلة من التعليلات أطول بكثير وأعقد بكثير، وعليه أن يقارن أفكاراً أكثر تباعداً من أجل بلوغ حقائق أصعب في هذا العلم. وإذا كانت الأفكار الخلقية تميل، إن لم نولها عناية بالغة، إلى الوقوع في الغموض والاختلاط، فإن التعليلات هي دائماً في هذه البحوث أقصر بكثير، وإن الخطوات الوسيطة التي تؤدي إلى الخلاصة هي أقل عدداً بكثير منها في العلوم التي تعالج الكمّ والعدد. والحق أنه يندر أن نعثر، في هندسة أقليدس على قضية سهلة سهولة التعليل الخلقي الذي لا يضرب في الوهم والخيال، أو قضية لا تتركب من أجزاء أكثر من أجزاء هذا التعليل. وعندما نتابع أثر مبادئ الذهن البشري على بضع خطوات، يمكننا أن نكون راضين تماماً عن التقدم الذي أحرزناه إذا ما نظرنا إلى مدى السرعة التي بها توقف الطبيعة أبحاثنا المتعلقة بالأسباب وتجبرنا على الإقرار بجهلنا. فالعائق الرئيس

أمام تحسّن العلوم الخلقية أو الميتافيزيقية هو إذن غموض الأفكار والتباس الألفاظ. والصعوبة الأساسية في الرياضيات تأتي من طول الاستدلالات والإحاطة اللازمة للفكر من أجل تشكيل خلاصة. ولربما كان ما يؤخر تقدمنا في الفلسفة الطبيعية هو بخاصة افتقارنا إلى التجارب والظاهرات الملائمة التي نكتشفها غالباً بالمصادفة والتي لا يمكن العثور عليها دائماً عند اللزوم حتى في أكثر الأبحاث مثابرة ودراية. الأبحاث كانت الفلسفة الخلقية قد حصّلت، حتى الآن على ما يبدو، تحسناً أقل من الهندسة أو الفيزياء، فإنه يمكننا أن نستنتج أنه إذا كان ثمة أيّ فرق بين هذه العلوم، فإن الصعوبات التي تعترض تقدّم الأولى تستلزم مزيداً من العناية والقدرة من أجل تذليلها.

-49-

ليس في الأفكار المعروضة في الميتافيزيقا فكرة أكثر غموضاً ولبساً من أفكار القدرة، والقوة، والطاقة، والاقتران الضروري التي علينا أن نتعامل معها في كل لحظة في جميع بحوثنا. سنحاول إذن في هذا الفصل أن نثبت قدر الإمكان المعنى الدقيق لهذه الألفاظ وأن نتجنب بذلك قسماً من الغموض الذي يُشتكى منه في هذا النوع من الفلسفة.

يبدو أن القضية التي لا تثير نزاعاً كبيراً هي الآتية: جميع أفكارنا ليست سوى نسخ عن انطباعاتنا، أو بتعبير آخر من الممتنع أن نفكر في أي شيء لم يسبق لنا أن أحسسناه بحواسنا

الخارجية أو الباطنة. ولقد حاولت(*) أن أشرح هذه القضية وأدلل عليها، وأعربت عن الأمل في الوصول بها، إذا ما طُبّقت تطبيقاً سليماً إلى قدر من الوضوح والدقة أكبر مما كان بإمكاننا الحصول عليه حتى الآن في التعليلات الفلسفية. وربما كان بإمكاننا أن نعرف الأفكار المركّبة معرفة جيدة بتعريف يقوم على مجرد تعداد الأجزاء أو الأفكار البسيطة التي تركبها. لكن عندما ندفع تعريفاتنا حتى بلوغ أبسط الأفكار، ونظل نجد اللبس والغموض، فأي حيلة تبقى في أيدينا؟ وأي اختراع يسمح لنا بأن نلقي ضوءاً على هذه الأفكار ونجعلها أكثر دقة وتعيّناً برؤيتنا العقلية؟ يجب علينا أن نحدث الانطباعات التي أحسسناها في الأصل والتي ليست الأفكار سوى نسخ عنها. هذه الانطباعات هي قوية جداً ومحسوسة. ولا تقبل اللبس. وهي ليست في كامل ضوئها وحسب، بل تلقي ضوءاً على الأفكار المتناسبة معها القابعة في الظلمة. وربما تسمح لنا هذه الطريقة بالحصول على مجهر جديد أو على نوع جديد من النظّارات التي تسمح لنا، في العلوم الخلقية، بتكبير أصغر الأفكار وأبسطها إلى حد جعلنا نلقفها بسهولة، وجعلها معروفة مثل أكبر الأفكار التي يمكن أن تكون موضوعاً لبحثنا، وأقبلها لأن تُحسّ.

-50-

كي نعرف إذن، فكرة القدرة أو فكرة الاقتران الضروري معرفة تامة، علينا أن نفحص انطباعها؛ وكي نعثر على الانطباع

(*) في فصل II.

بيقين أكبر، علينا أن نبحث عنه في جميع المصادر التي يمكن أن يصدر عنها.

عندما ننظر خارجنا نحو الأشياء الخارجية ونتأمل في عمل الأسباب، لا نكون قادرين البتة على أن نكتشف من حالة واحدة قدرة أو اقتراناً ضرورياً، أي خاصيّة تقرن الأثر إلى السبب وتجعل من الواحد النتيجة المحتمة للآخر. وسنجد فقط أن الواحد يلي الآخر بالفعل، في الواقع. إن دفع كرة البليارد الأولى تصحبه حركة الكرة الثانية. ذاك كل ما يظهر للحواس الخارجية. ولا يشعر الذهن بأي شعور ولا بأي انطباع باطن عن تتالي الأشياء؛ ليس هناك إذن، في أي حالة بعينها من حالات السببية، ما يمكن أن يوحي بفكرة القدرة أو الاقتران الضروري.

ولا يمكننا قط أن نخمّن، من أول ظهور للشيء، أي أثر سيتحصل عنه. لكن لو أمكن للذهن أن يكتشف قدرة سبب من الأسباب أو طاقته، لأمكننا أن نتنبأ بالأثر حتى من دون خبرة، ويمكننا منذ البداية أن نحكم بيقين في شأنه بمجرد قوة الفكر والتعليل.

والحق أنه ليس ثمة أي جزء من المادة يكشف بخصائصه الحسية عن قدرة أو طاقة، أو يعطينا أساساً لنتخيل أنه بإمكانه إحداث شيء أو أن شيئاً آخر سيتليه وسيمكننا أن نسميه أثره. فالصلابة، والامتداد، والحركة، هي خاصيّات تامة في ذاتها ولا تشير إلى أي حادث آخر يمكن أن يتحصل عنها. ومشاهد العالم تتبدل تبدلاً متصلاً؛ وشيء منها يتلي شيئاً آخر في تتالٍ لا ينقطع؛ لكن القدرة أو القوة التي تحرك الآلة بأسرها مخفية عنا تماماً ولا تكشف عن نفسها في أي خاصيّة من خاصيّات الجسم الحسية. نحن نعلم، بالفعل، أن الحرارة تصحب باستمرار الشعلة، لكن

فلكنا ليس لدينا من المدى بما يكفي لتخمين الاقتران بينهما أو لتصوره. فمن الممتنع إذن أن يكون بوسع فكرة القدرة أن تُشتق من تأمل الأجسام في حالات مفردة من عملها؛ لأن ليس من جسم قط يكشف لنا أي قدرة يمكن أن تكون أصل هذه الفكرة(*).

-51-

ولما كانت الأشياء الخارجية كما تبدو للحواس لا تعطينا أي فكرة عن القدرة أو الارتباط الضروري بفعلها في حالات معيّنة فلنرَ ما إذا كانت هذه الفكرة تصدر عن التفكير في عمليّات ذهننا، وما إذا كانت نسخة عن انطباع باطن. ويمكن القول إن لدينا في كل لحظة وعي بقدرتنا الباطنة، في حين أننا نحسّ بمجرد أمر من إرادتنا أنه يمكننا أن نحرك أعضاء بدننا أو نوجه ملكات ذهننا. وأن فعل الإرادة يُحدث حركة في أعضائنا أو يولّد فكرة جديدة في مخيلتنا. ونعرف تأثير الإرادة هذا بالوعي. ومن هنا إنما نكتسب فكرة القدرة أو الطاقة، ونكون على يقين بأننا نحن وجميع الكائنات العاقلة الأخرى ذوو قدرة. فهذه الفكرة هي إذن فكرة تفكّرية لأنها تتولّد من التأمل في أعمال ذهننا وفي التحكم

(*) يقول مستر لوك، في فصل القدرة، إننا إذ نجد في الخبرة أن هناك محدثات جديدة مختلفة في المادة، وإذ نستخلص أنه يوجد في مكان ما قدرة قادرة على إحداثها، نصل أخيراً عبر هذا التعليل إلى فكرة القدرة. لكن لا يمكن لأي تعليل أن يعطينا ذات مرة فكرة جديدة وأصلية وبسيطة كما يقرّ بذلك هذا الفيلسوف نفسه. لا يمكن لهذا التعليل إذن أن يكون أصلاً لتلك الفكرة البتة.

الذي يمارَس بالإرادة على أعضاء البدن وعلى ملكات النفس على حذاء سواء.

-52-

سنعمد إلى فحص هذا الإدعاء، ونبدأ بما يتعلق بتأثير الإرادة على أعضاء البدن. يمكننا أن نلاحظ أن هذا التأثير هو واقعة، شأنها شأن جميع الأحداث الطبيعية الأخرى، لا يمكن أن تُعرف إلا بالخبرة، ولا يمكن أن نتنبأ بها قط استناداً إلى طاقة أو قدرة تظهر في السبب لتقرنه بالأثر وتجعل من هذا نتيجة محتّمة لذاك. إن حركة البدن تتبع أوامر الإرادة. ولدينا وعي بذلك في كل لحظة. لكن الوسائل التي تسمح، على نحو غريب جدّاً، بتحقيق هذه العملية، والطاقة التي تمكن الإرادة من إنجازه، لا تزال بعيدة عن أن نعيها بشكل مباشر إلى درجة أنها تفلت أبداً من أكثر أبحاثنا اجتهاداً.

فأولاً، هل يوجد في الطبيعة مبدأ أكثر غموضاً من اتحاد النفس بالبدن اتحاداً يسمح لجوهر روحي مفترض أن يكون لديه مثل هذا التأثير على جوهر مادي، ومن كون ألطف الفكر قادراً على تحريك أغلظ المادة؟ فلو صرنا قادرين بأمنية خفية على أن ننقل الجبال، أو نسيطر على الكواكب في مدارها، لن تكون هذه السلطة الواسعة أكثر غرابة، ولا أكثر تجاوزاً لفهمنا. لكن لو جعلَنا الوعي ندرك قدرة أو طاقة في إرادتنا، فبالضرورة سنعرف هذه القدرة، وسنعرف الاتحاد السري للنفس بالبدن، وطبيعة هذين الجوهرين التي تجعل الواحد قادراً على الفعل في الآخر في مثل هذه الكثرة من الحالات.

وثانياً، ليس بوسعنا أن نحرك جميع أعضاء بدننا بسلطة مماثلة، ومع ذلك لا يمكننا أن نشير إلى غير الخبرة سبباً لفرق بمثل هذا البيان بين عضو وآخر. فلماذا يكون للإرادة أثر على اللسان والأصابع وليس على القلب أو الكبد؟ ما كان هذا السؤال ليزعجنا لو أن لدينا وعياً بالقدرة في الحالة الأولى وليس في الثانية. إذ كنا سندرك، بمعزل عن الخبرة لماذا تنحصر سلطة الإرادة على أعضاء البدن في مثل تلك الحدود المعيّنة. وسيكون لدينا في هذه الحالة وعي كامل بالقدرة أو بالقوة التي تجعلها تفعل، ولكنا عرفنا أيضاً لماذا يبلغ تأثيرها بالضبط تلك الحدود ليس أبعد منها.

إذا أصيب إنسان فجأة بالشلل في ساقه أو ذراعه أو إذا فقد للتوّ أحد أطرافه، فإنه يحاول أولاً في الغالب أن يحركها وأن يستعملها حسب دورها المعتاد. ونراه واعياً بقدرة توجيه الأمر إلى تلك العضلات كوعي إنسان في كامل صحته بالقدرة على تحريك أي طرف ما زال في وضعه الطبيعي وظرفه. لكن الوعي لا يخيب البتة، وليس لدينا بالتالي لا في هذه الحالة ولا في تلك أي وعي بقدرة ما. فنحن نتعلّم من الخبرة وحدها تأثير الإرادة. والخبرة تعلمنا فقط كيف يتلي حادث حادثاً آخر باستمرار من دون أن تنوّرنا حول الاقتران الخفيّ الذي يربط الواحد بالآخر ويجعلهما لا ينفصلان.

وثالثاً، يعلّمنا علم التشريح أن الموضوع المباشر للقدرة في الحركة الإرادية ليس الطرف المحرَّك بعينه، بل بعض العضلات وبعض الأعصاب، والأرواح الحيوانية، وربما شيء آخر أيضاً أكثر إفلاتاً منا إغفالاً، عبره تنتقل الحركة بالتدريج قبل أن تبلغ الطرف بعينه الذي تشكل حركته موضوع الإرادة المباشر. فهل هناك من دليل أكثر يقيناً من أن القدرة التي تنجز العمل كله هي

أبعد ما يكون عن أن تُعرف مباشرة وتماماً بالشعور الباطن أو الوعي، أنها، إلى أقصى درجة، مغلقة وغير مفهومة؟ حين يريد الذهن حادثاً ما فأن ما يحصل مباشرة حادث آخر نجهله يختلف تماماً عن الحادث المتوقع، ويُحدث حادثاً آخر هو أيضاً مجهول حتى نحصل أخيراً عبر سلسلة طويلة على الحادث المرغوب فيه. لكن، لو كنا نحس بالقدرة الأصلية، لكان وجب أن نعرفها؛ ولو كنا نعرفها لكان وجب أن نعرف أيضاً أثرها، لأن كل قدرة هي على علاقة بأثرها. والعكس بالعكس، لو كان الأثر مجهولا، فإن القدرة لن تُعرف ولن يُشعر بها. وبالفعل، كيف يمكننا أن نعي قدرة تحريك عضلاتنا عندما لا يكون لدينا مثل تلك القدرة بل فقط قدرة تحريك بعض الأرواح الحيوانية التي، مع كونها، تحدث في النهاية حركة العضلات، تفعل بطريقة تتخطى كلياً فهمنا؟

نأمل أخيراً أن يكون بإمكاننا أن نستخلص من كل ذلك من دون أي تهوّر لكن بثقة: أن فكرتنا عن القدرة ليست نسخة عن شعور أو وعي بقدرتنا الباطنة عندما نولد حركة حيوانية أو نستعمل عضلاتنا في ما هي معدّة له. وأنها لواقعة من الخبرة العادية شبيهة بالأحداث الطبيعية الأخرى، أن تتبع حركات العضلات أوامر الإرادة؛ لكن القدرة أو الطاقة التي تُحدث الحركة تبقى مجهولة وغير مفهومة شأنها شأن قدرة الأحداث الطبيعية الأخرى(*).

(*) يمكن الادعاء بأن المقاومة التي نصادفها في الأجسام تعطينا فكرة القوة أو القدرة، لأنها غالباً ما تجبرنا على بذل قوتنا واستجماع كل قدرتنا. فيكون العزم، أو الجهد القوي الذي لدينا به وعي، هو الانطباع الأصلي الذي تُنسخ

-53-

هل نزعم أن لدينا وعياً بقدرة أو بطاقة في أذهاننا حين نولد فكرة جديدة بأمر من أوامر إرادتنا، ونركز الذهن للنظر فيها ونقلبها من جميع الجهات، ونعلّقها أخيراً بفكرة أخرى حين نكون قد فحصناها بالدقة الكافية على ما نظن؟ أعتقد أن الحجج عينها تدلّل على أن أمر الإرادة هذا لا يعطينا أي فكرة حقيقية عن القدرة أو الطاقة.

أولاً، يجب التسليم بأننا عندما نعرف القدرة، نعرف، ذلك الظرف الذي، في السبب، جعله قادراً على إحداث أثره: لأن من المفترض أن القولين يترادفان. وعليه يجب أن نعرف معاً السبب والأثر والعلاقة بينهما. لكن هل ندّعي معرفة طبيعة النفس البشرية وطبيعة الفكرة أو قابلية الواحدة لإحداث الأخرى؟ إنه لخلق حقيقي، إحداث للشيء من لا شيء: إن ذلك يستلزم بدءاً قدرة كبيرة إلى حد أنها تبدوُ من أول نظرة خارج متناول أي كائن سوى

عنه هذه الفكرة. لكن، أولاً، ننسب القدرة إلى عدد كبير من الأشياء حيث لا يمكننا قط أن نفترض مكاناً لهذه المقاومة أو لبذل القوة هذا. وننسبها إلى الكائن الأسمى الذي لا تصادفه أي مقاومة. ننسبها إلى الذهن الذي يأمر أفكاره والعضلات في التفكير والحركة المألوفة، وحيث يتبع الأثر مباشرة الإرادة من دون أي جهد أو تنشيط للقوة؛ وننسبها إلى المادة الجامدة العاجزة عن ذلك الشعور. ثانياً، ليس للشعور بالجهد المبذول للتغلب على المقاومة، أي اقتران معروف بأي حادث. وما يتليه نعْلمه بالخبرة ولا يمكننا أن نعْلمه قبلياً. إلا أنه يجب الإقرار أن العزم الحيواني الذي لدينا به خبرة، يُسهم، على الرغم من أنه لا يعطينا أي فكرة دقيقة ومتعيّنة عن القوة، إسهاماً كبيراً في الفكرة المبتذلة غير الدقيقة التي تكوّن عنه.

الكائن اللامتناهي. ويجب الإقرار على الأقل بأن هذه القدرة لا يحسها الذهن ولا يعرفها ولا حتى يتصورها. ونحن نحس فقط بالحادث، أعني بوجود فكرة ناتجة عن أمر الإرادة؛ لكن الطريقة التي يُنجز بها هذه العمل، والقدرة التي تحدثها هي بالكامل خارج متناول فهمنا.

ثانياً، إن تحكّم الذهن بنفسه محدود وكذلك تحكّمه بالبدن. وهذه الحدود لا تُعرف بالعقل ولا بأي إلمام بطبيعة السبب والأثر؛ بل تعرف فقط بالخبرة والمشاهدة، كما هو الحال في جميع الأحداث الأخرى وفي عمل الأشياء الخارجية. وسلطتنا على مشاعرنا وأهوائنا هي أضعف بكثير من سلطتنا على أفكارنا، بل إن هذه الأخيرة محصورة في حدود بالغة الضيق. فهل سندّعي تعيين السبب الأخير لهذه الحدود، أو إظهار لماذا تخذلنا القدرة في حالة من الحالات وليس في أخرى؟

ثالثاً، أن هذا التحكم بالنفس سيختلف كثيراً باختلاف الأوقات. فعندما نكون بصحة جيدة نقوى عليه أكثر مما لو كان المرض يطرحنا. ونحن نتحكم بأفكارنا عند الصباح أكثر منه عند المساء، و"على الريق" أكثر منه بعد وجبة دسمة. فهل يمكننا أن نعطي أي علة لهذه الاختلافات سوى الخبرة؟ وأين هي إذن القدرة التي ندعي أننا نعيها؟ ألا توجد هنا، في جوهر من الجوهرين الروحي أو المادي، أو في الاثنين معاً، آلية أو بنية خفية للأجزاء يخضع لها الأثر، ونجهلها جهلاً مطبقاً مما يجعل قدرة الإرادة أو طاقتها مجهولة هي الأخرى وغير مفهومة؟

الإرادة هي بالتأكيد فعل للذهن نلمّ به كفاية. تفكّر فيها، أنظر إليها من جميع الجهات. هل تجد فيها شيئاً مشابهاً لتلك

القدرة الخالقة، يجعلها تولّد، من لا شيء، فكرة جديدة وبنوع من «كن فيكون»، تقلّد قدرة خالقها الكلية، إنْ سُمح لي الكلام على هذا النحو، التي أخرجت إلى الوجود كل مشاهد الطبيعة المختلفة؟ إننا لا نزال بعيدين عن وعي هذه الطاقة في الإرادة إلى حد أنه يلزمنا خبرة بنفس يقين الخبرة التي لدينا كي نقتنع بأن مثل هذه الآثار الغريبة تحصل فعلاً عن مجرد فعل إرادي.

-54-

لا يجد عموم الناس أي صعوبة في تفسير أكثر أعمال الطبيعة اعتياداً وألفة، مثال سقوط الأجسام الثقيلة ونمو النبات وتكاثر الحيوان وتغذية الأجسام بالطعام. بل يفترضون في هذه الحالات كلها أنهم يدركون قوة السبب أو طاقته تلك التي تقرنه مع أثره وأنها لا تخطئ أبداً في عملها. ويكتسبون بطول العادة، لفتة في الذهن تجعلهم يتوقعون بثقة ومباشرة بعد ظهور السبب، الحادث الذي يصاحب السبب عادة ويتصورون بصعوبة أن يكون بالإمكان حصول حادث آخر عنه. وهم فقط، عندما يكتشفون ظاهرات خارجة عن المألوف، كالهزات الأرضية والطاعون ومختلف صنوف الأعاجيب، يجدون أنفسهم في حيرة من تعيين سبب خاص لها وشرح الطريقة التي بها يُحدث هذا السبب أثره. والناس يلجأون عادة في مثل هذه الصعوبات إلى مبدأ عاقل غير مرئي(*)، بوصفه سبباً مباشراً للحادث الذي يفاجئهم والذي لا يمكن أن يفسَّر على ما يظنون بقدرات الطبيعة المألوفة. لكن

(*) θεὸsὰπὸμηχανή·

الفلاسفة الذين يدفعون الفحص أبعد قليلاً يدركون مباشرة أن طاقة السبب لا تعقل، شأنها في آلاف الأحداث شأنها في أكثرها غرابة. وإننا، إنما بالخبرة وحدها نعلم ترافق الأشياء المتواتر من دون أن نكون قادرين ذات مرة على فهم شيء شبيه بالاقتران فيما بينها.

-55-

لذا يرى كثير من الفلاسفة، أن العقل يلزمهم باللجوء في كل مناسبة إلى المبدأ عينه الذي لا يستدعيه العامي إلا في الحالات التي تظهر معجزة وفائقة للطبيعة. فهم يقرون بأن يكون ذهن وعقل لا السبب الأصلي الأخير لكل شيء وحسب، بل أيضاً السبب الوحيد والسبب المباشر لكل حادث يظه في الطبيعة. وهم يزعمون أن هذه الأشياء المسمّاة في العادة أسباباً ليست في الحقيقة سوى مناسبات، وأن المبدأ الحقيقي المباشر لكل أثر ليس قدرة أو قوة في الطبيعة، بل إرادة للكائن الأسمى الذي يريد لهذه الأشياء الجزئية أن تترافق بعضاً مع بعض. وبدلاً من القول إن كرة البليارد تحرك كرة أخرى بقوة تصدر عن صانع الطبيعة، يقولون إن الله نفسه هو الذي حرّك بإرادة معيّنة الكرة الثانية ويعيّنه لهذا العمل دفع الكرة الأولى بنتيجة القوانين العامة التي فرضها على نفسه في حكمه للعالم. إلا أن الفلاسفة إذ يذهبون إلى أبعد من ذلك في أبحاثهم، يكتشفون أننا مثلما نجهل تماماً القدرة التي يخضع لها الفعل المتبادل للأجسام، كذلك نجهل القدرة التي يخضع لها عمل الذهن على الجسم أو الجسم على الذهن؛ ونعجز عن الإشارة، سواء بحواسنا أم بوعينا، إلى المبدأ الأخير سواء في

الحالة الأولى أم في الحالة الثانية. فالجهل نفسه يحيلهم إذن إلى الخلاصة عينها. وهم يزعمون أن الله هو السبب المباشر لاتحاد النفس في البدن وأن أعضاء الحس ليست هي التي تحدث الإحساسات في الذهن، إذ تحركها الأشياء الخارجية؛ بل إن إرادة خاصة لخالقنا الكلي القدرة هي التي تثير إحساساً ما كنتيجة لحركة ما في العضو. وعلى النحو عينه، ليست طاقة الإرادة هي ما يحدث الحركة الموضعية في أعضائنا، بل إن الله نفسه هو الذي يحلو له أن يساعد إرادتنا العاجزة في ذاتها، وأن يأمر بالحركة التي ننسبها خطأً إلى قدرتنا الخاصة وفاعليتنا. ولا يتوقف الفلاسفة عند هذه الخلاصة، بل يمدّون أحياناً الاستدلال عينه على الذهن نفسه بصدد عمليّاته الباطنة. فلا تعود رؤيتنا العقلية ولا تصورنا للأفكار سوى إيحاء يوحي به صانعنا. وعندما نحوّل أفكارنا إرادياً نحو شيء من الأشياء، ونجعل خيْله يتولّد في الواهمة، فإن الإرادة ليست هي التي تخلق هذه الفكرة، بل إن خالق الكل هو الذي يكشفها للذهن ويجعلها حاضرة لنا.

-56-

وهكذا، فإن كل شيء، حسب هؤلاء الفلاسفة، ممتلئ بالله. فهم لا يقنعون بالمبدأ القائل، إن لا شيء يوجد إلا بإرادته ولا شيء يمتلك قدرة إلا لأنه يمكّنه منها، بل يعرّون الطبيعة والكائنات المخلوقة كلها من أي قدرة كي يجعلوا خضوعها لله محسوساً أكثر ومباشراً أكثر بعد. ولا يرون أنهم بهذه النظرية ينقصون، بدل أن يمجدوا، عظمة تلك الصفات التي يظهرون ذلك التمجيد لها. وإن ما يدلل بصورة أيقن على قدرة الله هو أن

يفوّض درجة ما من قدرته إلى المخلوقات الدنيا، بدل أن يحدث كل شيء بإرادته المباشرة. وإن تنظيم مشغل العالم منذ البداية بذلك الكمال في التنبؤ الذي يجعله يخدم، من تلقاء ذاته وبعمله الخاص، جميع خطط العناية الإلهية، لدليل على حكمة أكبر مما لو كان الخالق العظيم مجبراً في كل لحظة على ضبط أجزائه وتحريك كل عجلات هذه الآلة المذهلة بنفخ من روحه.

لكن، إن أردنا إرباكاً، أكثر فلسفة، لهذه النظرية فقد يكون التأملان الآتيان كافيين:

-57-

أولاً، تبدو لي نظرية طاقة الكائن الأسمى الكليّة وفعله الكلي أغرب من أن تقنع، ذات مرة، أي إنسان على علم كافٍ بضعف العقل البشري وضيق الحدود المحصور ضمنها في كل عملياته. وعلى الرغم من أن سلسلة الحجج التي تؤدي إلى ذلك منطقية جداً فإنه يجب أن يتولد شك قوي، إن لم يكن يقين مطلق، بأنها تقودنا إلى أبعد مما تطال ملكاتنا عندما تؤدي إلى خلاصات بمثل تلك الغرابة، بمثل ذلك البعد عن الحياة والخبرة العادية. ونكون قد وصلنا إلى بلاد الجنّ، قبل أن نبلغ الخطوات الأخيرة لنظريتنا؛ وهناك لا يعود لدينا من سبب للوثوق بمناهجنا العادية في الحجاج، ولا للتفكير بأن لتمثيلاتنا واحتمالاتنا العادية أي نفوذ. إن صنارتنا أقصر من أن تستطيع التحري عن مثل تلك الهوّات الشاسعة. وعلى الرغم من أنه يمكننا أن نفخر بأن نوعاً من الأرجحية والخبرة كان يقودنا في كل خطوة خطوناها، فإنه

يمكننا أن نكون على يقين من أنه ليس لهذا الصنف من الاشتباه والخبرة أي نفوذ عندما نطبقه على مسائل تقع كلياً خارج فلك الخبرة. لكن سيكون لدينا الفرصة للعودة إلى هذا الموضوع(*).

ثانياً، لا يمكنني أن أرى أي قوة في الحجج التي تؤسس هذه النظرية. وصحيح أننا نجهل الطريقة التي بها تفعل الأجسام بعضاً في بعض: فقوّتها أو طاقتها غير مفهومة على الإطلاق؛ إلا أننا نجهل كذلك الطريقة التي بها يعمل الذهن، وحتى الذهن الأسمى، سواء في نفسه أم في البدن. من أين إذن، رجاء، نستمد هذه الفكرة؟ ليس لدينا أي شعور ولا أي وعي عن هذه القدرة فينا، وليس لدينا أي فكرة عن الكائن الأسمى سوى تلك التي نتعلمها بالتفكر حول ملكاتنا الخاصة. وحين يكون جهلنا علّة كافية لرفض أي شيء، فسنكون مساقين إلى مبدأ رفض كل قوة في الكائن الأسمى كما في أغلظ المادة. ونحن، بالتأكيد، قلما نفهم أعمال الواحد كما أعمال الآخر. فهل من الأصعب تصور أن الحركة تتولّد من الإرادة؟ إن كل ما نعرفه هو جهلنا العميق في الحالتين معاً(**).

(*) فصل XII.

(**) لست بحاجة إلى أن أفحص مطوّلاً قوة العطالة التي تتحدث عنها الفلسفة الجديدة كثيراً، والتي تُنسب إلى المادة. فنحن نجد في الخبرة أن جسماً في سكون أو في حركة يبقى أبداً في حالته الحاضرة إلى أن يُطرد منها بسبب جديد؛ وأن الجسم المتحرك يأخذ من الجسم المحرّك مقداراً من الحركة مساوياً لما اكتسبه بنفسه. تلك هي الوقائع. وعندما نسمي هذا قوة عطالة، فإننا نشير فقط إلى هذه الوقائع من دون أن ندعي امتلاك فكرة عن القدرة العطّالة؛ وعلى النحو عينه، عندما نتكلم على الجاذبية نقصد بعض الآثار من دون أن نفهم هذه القدرة النشطة. ولم يكن في قصد سيادة إسحق نيوتن أن يعري

قسم ثان

-58-

لكن لنعجل بالخلوص من هذا الحجاج الذي استطال كثيراً: لقد بحثنا عبثاً عن فكرة القدرة أو الاقتران الضروري في كل المصادر التي افترضنا أنه يمكن أن نستمدها منها. وظهر أنه، في الحالات المنفردة لعمل الأجسام، لا يمكننا البتة أن نكتشف، بأكثر الفحوص إيغالاً، سوى تتالي حادثتين، من دون أن نكون قادرين على فهم أي قوة أو قدرة تجعل السبب يعمل، أو أي اقتران بينه وبين أثره المفترض. وتواجهنا الصعوبة عينها عندما

الأسباب الثانوية من كل قوة ومن كل طاقة، إلا أن بعضاً من أتباعه حاول أن يقيّم هذه النظرية استناداً إلى مرجعيته. وعلى العكس فقد لجأ هذا الفيلسوف الكبير إلى سائل أثيري نشط كي يفسر تجاذبه الكوني؛ وكان مع ذلك على ما يكفي من الحكمة والتواضع لكي يقرّ بأن ذلك كان مجرد فرض يجب أن لا نلحف كثيراً في التأكيد عليه من دون معونة التجارب. ويجب عليّ أن أقر أن ثمة شيئاً غريب الأطوار في مصير الآراء، فقد أثار ديكارت نظرية فاعلية الله الكلية والوحيدة إنما من دون أن يلحف فيه. اما مالبرانش وديكارتيون آخرون قد جعلوا منها أساس كل فلسفة، إلا أنه لا نفوذ لهذه النظرية في إنكلترا. فلوك وكلارك[1] وكودوورث[2] لا يعيرونها اهتماماً، ويسلمون على طول الخط بأن للمادة قدرة حقيقية وإن تكن رديفة ومشتقة. فبأي طريقة صار هذا المذهب بمثل هذا الطغيان عند الميتافيزيقيين المحدثين.

(1) Clarke (1675-1729) فيلسوف ولاهوتي إنكليزي، ديكارتي النزعة.

(2) Cudworth (1617-1638) فيلسوف ولاهوتي إنكليزي، أفلاطوني النزعة.

نظر إلى مفاعيل الذهن على الجسم؛ فنشاهد أن حركة البدن تتبع إرادة الذهن، لكننا نعجز عن مشاهدة الرابط الذي يوحد فيما بين الحركة والإرادة، أو عن تصوره، ومشاهدة القوة، التي تسمح للذهن بإحداث هذا الأثر، وعن تصورها. وليست سلطة الإرادة على ملكاتها الخاصة وأفكارها أكثر قابلية للفهم في شيء؛ إلى حد أنه لا يظهر في الطبيعة، في نهاية الأمر، أي مثال على الاقتران يمكننا تصوره. وكل الحوادث تظهر منفصلة ومستقلة بعضها عن بعض بالكامل. فالحادث يتلو الآخر، إنما من دون أن يكون بوسعنا مشاهدة أي رابط بينهما. ويبدو أنهما يترافقان إنما لا يقترنان قط. ولما كان لا يمكن أن يكون لدينا فكرة شيء لا يظهر أبداً لحواسنا الخارجية أو لحسنا الباطن، فإن الخلاصة الضرورية تبدو الآتية: ليس لدينا على الإطلاق أي فكرة عن الاقتران أو عن القدرة، وهذه الألفاظ ليس لها أي دلالة على الإطلاق عندما نستعملها في التعليلات الفلسفية أو في الحياة العادية.

-59-

لكن لا يزال هناك طريقة لتجنّب هذه الخلاصة، وهناك مصدر لم نفحصه بعد. فعندما يحضر شيء أو حادث طبيعي، فإن كل حنكتنا وكل نفاذنا يعجزان عن اكتشاف، أو حتى عن تخمين، أي حادث سيحصل عنه من دون الخبرة، أو عن حمل تنبؤاتنا إلى ما وراء الشيء الماثل مباشرة للذاكرة وللحواس. وحتى بعد حالة واحدة أو تجربة واحدة نشاهد فيها حادثاً يتبع آخر، فإننا لا نكون مؤهلين لصياغة قانون عام أو للتنبؤ بما سيحصل في حالات مماثلة: لأن ما نحسبه بمثابة تهوّر في الحكم لا يُغتفر هو بالضبط

أن نحكم على مجرى الطبيعة الكامل من تجربة مفردة حتى وإن كانت دقيقة أو يقينية. لكن، عندما يكون نوع خاص من الأحداث مترافقاً مع آخر، في جميع الحالات، فإننا لا نتردد طويلاً في التنبؤ بواحد عند ظهور الآخر وباستعمال هذا التعليل الذي يمكنه وحده أن يجلب لنا اليقين حول مسالة واقعية أو وجود. ونسمي عندها أحد الشيئين سبباً والآخر أثراً. ونفترض أن هناك اقتراناً بينهما وأنّ قدرة في الواحد تحدث الآخر حتماً، وتفعل بأكبر يقين واقوى ضرورة.

يظهر إذن، أن فكرة الاقتران الضروري هذه بين الأحداث، تتولد من عدد من الحالات المتشابهة يكون فيها ترافق ثابت بين هذه الأحداث؛ وأن هذه الفكرة لا يمكن لها البتة أن تُستوحى من أي حالة من الحالات المعاينة كل الأضواء وكل المواقع الممكنة. لكن، لا شيء، في عدد من الحالات يختلف عن كل حالة مفردة نفترض أنها مشابهة تماماً للحالات الأخرى، سوى أنه بعد تكرار الحالات المتشابهة يميل الذهن، بفعل العادة عند ظهور حادث ما، إلى توقع الحادث الذي يصاحبه في العادة، وإلى الاعتقاد بأنه سيوجد. هذا الاقتران الذي نشعر به في ذهننا، وهذا الانتقال المعتاد للمخيلة من شيء إلى الشيء الذي يصاحبه في العادة، هو إذن الشعور أو الانطباع الذي منه نشكل فكرة القدرة أو الاقتران الضروري. وليس هناك أي شيء أكثر من ذلك. تأمل المسألة من الجهات كلها، فلن ترى أصلاً لهذه الفكرة. ذاك هو الفرق الوحيد القائم بين حالة مفردة لا نتلقى منها أي فكرة عن الاقتران، وعدد من الحالات المتشابهة يوحي بهذه الفكرة. فأول مرة رأى فيها

إنسان الحركة تتواصل بالدفع، مثال الاصطدام بين كرتي بليارد، لم يكن بإمكانه أن يزعم أن أحد الحادثين كان مقترناً مع الآخر، كان يقول فقط إن أحدهما يرافق الآخر. لكن ما إن لاحظ حالات كثيرة من هذا النوع حتى أكّد أن الوقائع مقترنة. فما هو التبدل الذي حصل، وولّد فكرة \الاقتر\ان الجديدة هذه؟ لا شيء سوى أن هذا الإنسان يحس الآن أن هذه الحوادث مقترنة في مخيلته وأن بإمكانه أن يتنبأ بسهولة بوجود الواحد مع ظهور الآخر. فعندما نقول إذن، إن شيئاً ما مقترن مع آخر، فإننا نريد فقط أن نقول إن هذين الشيئين قد اكتسبا اقتراناً في فكرنا، هو أنهما يولّدان ذلك الاستدلال الذي يجعل من كل واحد منهما الدليل على وجود الآخر. وتلك خلاصة غريبة نوعاً ما، لكن يبدو أنها تتأسس على بيّنة كافية. ولا نضعف بيّنتها فيما لو شككنا إجمالاً بالفاهمة، أو فيما لو غذّينا شكوكاً ريبية حول كل خلاصة جديدة وغريبة. ولا يمكن أن يكون هناك خلاصات أكثر متعة للريبية من تلك التي تكشف ضعف العقل والإمكانات البشرية وضيق حدودها.

-60-

وأي مثل يمكن ان نضربه على جهل الفاهمة وضعفها المذهلين أقوى من المثل الراهن؟ لأنه إذا كان هناك من علاقة بين الأشياء يهمنا أن نعرفها معرفة تامة فإنها بالتأكيد علاقة السبب بالأثر. فعليها إنما تتأسس جميع تعليلاتنا حول المسألة الواقعية أو الوجود. وهي وحدها التي تسمح لنا ببلوغ اليقين حول الأشياء

المفتقرة إلى الشهادة الراهنة لذاكرتنا وحواسنا. والفائدة الوحيدة المباشرة لجميع العلوم هي أن تعلمنا كيف يمكن لنا أن نتحكم بالأحداث المقبلة ونضبطها بأسبابها. فأفكارنا وأبحاثنا تدور إذن في كل أوان حول هذه العلاقة؛ ومع ذلك فإن الأفكار التي نكوّنها في شأنها هي أنقص من أن يمكن إعطاء تعريف صحيح عن السبب إن لم يكن ذلك التعريف الذي نستمده من كل ما هو خارجي وخارج عنه. فالأشياء المتشابهة هي دائماً مترافقة مع متشابهة، ونحن لدينا خبرة بهذا. ويمكننا وفقاً لهذا الخبرة أن نعرف إذن السبب بوصفه شيئاً يتبعه شيء آخر من حيث تتبع جميع الأشياء المشابهة للأول أشياء مشابهة للثاني. أو بكلمات أخرى من حيث إنه إذا لم يوجد الشيء الأول فلن يوجد الثاني البتة. فظهور السبب يقود الذهن دائماً، بانتقال معتاد إلى فكرة الأثر ولدينا خبرة بذلك أيضاً. وعليه يمكننا، تبعاً لهذه الخبرة، أن نعطي تعريفاً للسبب وندعوه الشيء المتبوع بآخر والذي ظهوره يقود الفكر دائماً إلى ذلك الآخر. لكن هذين التعريفين مستمدان من ظروف خارجة عن السبب، وليس في وسعنا أن نعالج هذه السيئة أو أن نبلغ تعريفاً أكمل يمكنه أن يشير، في السبب، إلى الظرف الذي يجعله مقترناً بأثره. وليس لدينا فكرة عن هذا الاقتران، ولا أي مفهوم متميّز عن طبيعة ما نودّ أن نعرف عندما نجهد لتصوره. فنحن نقول مثلاً إن اهتزاز هذا الوتر هو سبب هذا الصوت المعيّن. لكن ماذا نقصد بهذا القول؟ نقصد أن هذا الاهتزاز يتبعه هذا الصوت وأن كل الاهتزازات المشابهة قد تبعتها أصوات مشابهة، أو أن هذا الاهتزاز يتبعه هذا الصوت، وأن

الذهن عند ظهور الواحد، يستبق الحواس ويؤلف فكرة الآخر مباشرة. ويمكننا أن ننظر إلى علاقة السبب بالأثر في واحد من هذين الضوءين، لكن، خارجهما ليس لدينا فكرة عنه(*).

(*) حسب هذه التفسيرات والتعريفات، فإن فكرة القدرة هي نسبية بقدر ما هي نسبية فكرة السبب، فكلاهما تعودان إلى أثر أو إلى حادث ما آخر مرافق للأول. وعندما، ننظر في شيء ما، إلى ظرفه المجهول الذي يحدد ويعيّن درجة أثره نسمي الظرف قدرته؛ وعليه فإن الأثر هو، بموافقة جميع الفلاسفة، مقياس القدرة لكن، لو كانت لديهم فكرة عن القدرة، كما هي في ذاتها، فلماذا إذن لم يمكنهم قياسها في ذاتها؟ [لو كانت لديهم فكرة] لما كان بالنزاع من أجل معرفة ما إذا كانت قوة الجسم هي بمثابة سرعته أم بمثابة مربع سرعته؛ أقول، لما كان بالنزاع، حاجة إلى مقارنة الآثار في أزمنة متساوية أو غير متساوية، من أجل تقرير ذلك، ولتقرر ذلك بقياس مباشر ومقارنة مباشرة.
أما الاستعمال المتواتر لألفاظ القوة والقدرة والطاقة الخ.. التي تزخر بها المحادثة العادية والفلسفية أيضاً، فليس دليلاً على أننا نعرف، في حالة من الحالات، مبدأ الاقتران بين السبب والأثر، أو أنه يمكن لنا أن نفسر، تفسيراً نهائياً، حدوث شيء من شيء آخر. وتحمل هذه الألفاظ، كما تستعمل في العادة، معاني فضفاضة جداً، وتكون أفكارها مشوشة جداً وغامضة جداً. ولا يمكن لأي حيوان أن يحرك الأجسام الخارجية من دون الشعور بعزم ما أو بجهد ما. ولكل حيوان شعور أو إحساس بالالتطام أو بالاصطدام بالشيء الخارجي الذي هو في حركة. وهذا الإحساس الذي هو إحساس محض حيواني والذي لا يمكن أن نطلّع منه أي استدلال قبلياً، نرانا مدفوعين إلى إسقاطه على الأشياء غير الحية وإلى افتراض أن لها مثل هذا الإحساس عندما توصل الحركة أو تتلقاها. أما بالنسبة إلى الطاقات التي تفعل من دون أن نُقرن بها فكرة إيصال الحركة، فننظر فقط إلى ترافق الأحداث الثابت في الخبرة. ولما كنا نحس اقتراناً معتاداً بين الأفكار فإننا نسقط هذا الإحساس على الأشياء. ذلك أنه لا شيء أكثر اعتياداً من أن نعزو إلى الأجسام الخارجية أي إحساس باطن تكون هي مناسبته.

-61-

فلنراجع، إذن، تعليلات هذا الفصل: كل فكرة هي نسخة عما يسبقها من انطباع أو شعور؛ وحيث لا نعثر على أي انطباع يمكن لنا أن نتيقن أن لا فكرة هناك. ولا يوجد في حالة مفردة، من حالات عمل الأجسام أو الأذهان، ما يحدث انطباعاً، ولا يمكن له، بالتالي، أن يوحي بفكرة القدرة أو الاقتران الضروري. لكن حين تحضر عدة حالات متماثلة ويكون الشيء عينه متبوعاً بالحادث عينه، نبدأ بالتفكير بمفهوم السبب والاقتران. ونحس، عندئذ، بشعور جديد أو انطباع جديد، أي بالاقتران المعتاد، في الفكر والمخيلة، بين الشيء والحادث الذي يصاحبه في العادة. وهذا الشعور هو الأصل، الذي نبحث عنه لتلك الفكرة. ذلك أنه لما كانت هذه الفكرة تتولد من عدد من الحالات المتشابهة وليس من حالة مفردة، فإنه يجب أن تتولد من الظرف الذي يجعل عدداً من الحالات يختلف عن كل حالة بمفردها. لكن الاقتران أو انتقال المخيلة المعتاد هو الظرف الوحيد الذي يجعلها تختلف. وهناك تشابه في سائر النقاط الأخرى، فالحالة الأولى، التي رأيناها، من إيصال الحركة باصطدام كرتيْ بليارد (كي نعود إلى هذا المثل الواضح) هي مشابهة بدقة لأي حالة أخرى يمكن أن تحضر الآن أمامنا، ما عدا استثناءً واحداً هو أنه لا يمكن لنا، من حالة أولى، أن نستدل على حادث من آخر، الأمر الذي نستطيعه الآن بعد كل هذا المجرى الطويل من الخبرة المطردة. ولا أعلم ما إذا كان القارئ سيلقف بسهولة هذا التعليل. وأخشى أن أجعله أكثر غموضاً واختلاطاً إن أكثرت من الكلام في شأنه،

أو إن سلطت عليه ضوءاً أكثر تنوعاً. ففي جميع التعليلات التجريدية يوجد زاوية للنظر نستطيع منها، إن حالفنا الحظ بلوغها، أن نضيء الموضوع على نحو أكمل مما نستطيع بوساطة كل الفصاحة في العالم. وسنحاول أن نبلغ زاوية النظر هذه وسنوفّر الورود البلاغية لموضوعات تناسبها على نحو أفضل.

فصل VIII

في الحرية والضرورة

قسم أول

-62-

في المسائل المطروحة والمتنازع فيها، بحماس كبير، منذ الفجر الأول للعلم والفلسفة، يمكن، عقلانياً، أن نتوقع أن معنى جميع الألفاظ، على الأقل، سيكون موضع اتفاق بين المتنازعين، وأن أبحاثنا، خلال ألفي سنة ستكون قادرة على الانتقال من الألفاظ إلى موضوع الخلاف الحقيقي. إذ كم يبدو من السهل إعطاء تعريفات دقيقة للألفاظ المستعملة في التعليل، وجعل هذه التعريفات، وليس مجرد جرس الألفاظ، موضوع التمحيص والفحص المقبلين؟ لكن، إذا ما نظرنا إلى الأمر عن كثب، فسنجد أن بوسعنا الطلوع بخلاصة معاكسة تماماً. ومن مجرد كون هذا النزاع قد استمر طويلاً ولا يزال، من دون حسم، يمكن أن نحكم بأن ثمة لبساً في الألفاظ وأن المتنازعين ينسبون أفكاراً مختلفة إلى الألفاظ المستعملة في النزاع. إذ لما كان من المفترض

أن تكون ملكات الذهن هي نفسها، بالطبع، عند كل فرد- وإلا كان لا شيء أكثر عقماً من الحجاج أو النزاع مع الآخرين- فإنه من الممتنع أن يكوّن البشر آراء مختلفة طوال هذه المدة كلها حول الموضوع عينه لو كانوا ينسبون الأفكار عينها إلى الألفاظ عينها؛ وبخاصة عندما كانوا يتبادلون نظراتهم وكانوا يلتفتون إلى جميع النواحي، في كل مسألة، للبحث عن حجج تمكنهم من النصر على خصومهم. وصحيح أن البشر حين يحاولون مناقشة المسائل التي تقع خارج منال القدرة البشرية، مثال تلك التي تتعلق بأصل العوالم أو باقتصاد السستام العقلي أو بمملكة الأرواح، قد يعبثون طويلاً في خصوماتهم العقيمة من دون الوصول إلى أي خلاصة معينة. لكن، حين تكون المسألة متعلقة بموضوع من موضوعات الحياة والخبرة العادية، فلا شيء، على ما نظن، يمكن أن يبقي النقاش من دون حسم هذه المدة كلها، إلا إذا كان التباس الألفاظ لا يزال يبقي الأخصام على تباعد ويمنعهم من أن يعانق بعضهم بعضاً.

-63-

تلك هي الحالة[1] في المسألة المتنازع فيها طويلاً والمتعلقة بالحرية والضرورة. والحالة بيّنة إلى درجة أننا سنجد، إن لم أكن على كبير خطأ، أن جميع البشر، سواء منهم العلماء أو الجهلة، يحملون دائماً الرأي عينه حول هذه المسألة، وأنه لو توافرت

---

(1) أي حالة التباس الألفاظ المانع من أن يحل العناق محل الخصام.

بعض التعريفات المعقولة، لوضعت على الفور حداً نهائياً لكل نزاع. وأعترف بأن هذا النزاع قد خيض من الأوجه كلها، وأدخل الفلاسفة في متاهة من السفسطة الغامضة، وبأنه لا عجب لو أن قارئا حساساً أخذ راحته وتمادى في صرف أذنه عن سماع من يقترح عليه مثل تلك المسألة التي لا يمكن أن يفيد منها لا علماً ولا فكاهة. لكننا نقترح هنا شكلاً من الحجاج قد يصلح، ربما، لتجديد انتباهه. وبما أن فيه جدّة أكبر، فإنه يعد على الأقل بحل ما للنزاع، ولن يقلق راحة القارئ بأي تعليل مختلط وغامض.

آمل إذن أن أظهر أن جميع الناس كانوا متفقين دائماً حول مذهب كل من الضرورة والحرية بالمعاني العقلية التي يمكن أن نعطيها لهذين اللفظين. وأن النزاع كلّه كان يدور بالأحرى على ألفاظ. ونبدأ بفحص مذهب الضرورة.

-64-

يسلم الناس جميعاً بأن المادة، تتحرك، في جميع عمليّاتها، بقوة ضرورية، وأن كل أثر طبيعي يتعيّن بطاقة سببه بدقة لا يمكن معها لأي أثر آخر أن يحصل عنه في الظروف الخاصة عينها. وإن كل حركة إنما تعيّن قوانين الطبيعة درجتها واتجاهها تعييناً دقيقاً إلى حدّ أنه إن أمكن أن يتولد مخلوق حي عن اصطدام جسمين أمكن أن تتولد حركة مختلفة في الدرجة والاتجاه، عمّا يحدثه هذا الاصطدام بالفعل. فإذا أردنا، إذن، أن نكوّن فكرة صحيحة ودقيقة عن الضرورة فإنه يجب أن ننظر من أين تتولد هذه الفكرة عندما نطبقها على عمل الأجسام.

ويبدو من البيّن أنه، لو كانت كل مشاهد الطبيعة في تبدّل

متصل بحيث لا يكون لحادثين أي شبه للواحد بالآخر، بل يكون كل شيء جديداً بالكامل من دون أي شبه مع أي شيء سبق أن شوهد، لما أمكننا البتة، في هذه الحالة، أن نصل إلى أقل فكرة عن الضرورة أو عن الاقتران بين هذه الأشياء. ولأمكننا، بناء على هذا الافتراض، أن نقول إن شيئاً أو حادثاً يتلي آخر، لكن لا إن الواحد أحدثه الآخر. ولكانت علاقة السبب بالأثر مجهولة من البشر جهلاً مطلقاً بالضرورة. ولكانت، عندها، نهاية كل استدلال أو تعليل يتعلّق بأعمال الطبيعة؛ ولغدت الذاكرة والحواس القنوات الوحيدة التي يمكنها أن توصل الذهن إلى معرفة وجود حقيقي. إن فكرتنا عن الضرورة والسببية تتولد، إذن بأسرها، عن الاطراد الملاحظ في أعمال الطبيعة حيث تترافق أشياؤها المتشابهة بعضاً مع بعض باستمرار، وحيث يكون الذهن متعيناً بفعل التعوّد على أن يستدل الواحد من ظهور الآخر. ويشكل هذان الظرفان كل الضرورة التي ننسبها إلى المادة. فباستثناء الترافق الثابت للأشياء المتشابهة وما ينتج عنه من استدلال الواحد من الآخر، ليس لدينا أي مفهوم عن أي ضرورة أو اقتران.

وعليه، فإذا ما تبيّن أن جميع البشر متفقون أبداً من دون أي شك أو تردد، على أن هذين الظرفين يدخلان في الأفعال الإرادية للإنسان وفي أعمال الذهن فإنه يجب أن ينجم عن ذلك أن البشر كانوا أبداً متفقين على مذهب الضرورة وأنهم حتى الآن قد تنازعوا فقط لأنهم لم يفهموا بعضهم بعضاً.

-65-

فيما يتعلق بالظرف الأول، أي بالترافق الثابت والمنتظم للأحداث المتشابهة، قد يكون من الممكن أن نرضى بالملاحظات

الآتية: يقرّ الجميع بأن هناك كثيراً من الاطراد في الأفعال البشرية، في جميع الأمم والعصور، وأن الطبيعة البشرية تبقى أبداً هي نفسها في مبادئها وأعمالها. والدوافع عينها تحدث دائماً الأعمال عينها؛ والأحداث عينها تلي الأسباب عينها. والطمع، والبخل، وحب الذات، والتكبّر، والصداقة، والكرم، والروح الجمْعي: هذه الأهواء جميعها التي تمتزج على درجات مختلفة وتنتشر في المجتمع، قد كانت منذ بداية العالم ولا تزال مصدر جميع الأفعال والمشاريع التي تُشاهد أبداً بين الناس. أتريد أن تعرف مشاعر اليونان والرومان، وميولهم ونوع حياتهم؟ أدرس إذن طباع الفرنسيين والإنكليز وأفعالهم؛ ولن تكون على خطأ كبير لو أسقطت على الأولين معظم المشاهدات التي جمعتها عن الآخرين. فالبشر، في جميع العصور وجميع الأمكنة، هم هم إلى درجة أن التاريخ لا يخبرنا جديداً ولا غريباً في هذا الخصوص. ونفعه الرئيسي هو أن يكشف لنا وحسب مبادئ الطبيعة البشرية الكلية الثابتة بتبيان الناس في كل اختلاف الظروف والأوضاع، وبتزويدنا بالمواد التي تمكننا من تكوين ملاحظاتنا ومن التآلف مع منتظم نوابض الفعل والسلوك البشريين. إن المدوَّنات عن الحروب والدسائس والمؤامرات والثورات هي أيضاً مجموعات من التجارب التي تسمح للفيلسوف السياسي أو الخلقي بأن يعيّن مبادئ علمه بالطريقة نفسها التي يتآلف بها الطبيب أو فيلسوف الطبيعة مع طبيعة النباتات والمعادن والأشياء الخارجية الأخرى عن طريق التجارب التي يُجري عليها. والتراب والماء والعناصر الأخرى التي درسها أرسطو وأبقراط لا تشبه العناصر التي تقع

الآن تحت ملاحظاتنا أكثر مما يشبه الناس الذين وصفهم بوليبيوس وتاقيطوس[1]، الناس الذين يحكمون العالم اليوم.

ولو أخبرنا مسافر عائد من بلد بعيد، قصة أناس مختلفين تماماً عن أولئك الذين عرفناهم حتى الآن؛ أناس متحررين تماماً من البخل والطمع وروح الثأر، لا يعرفون أي لذة سوى لذة الصداقة والكرم والصالح العام، لاكتشفنا مباشرة الخداع في هذه التفاصيل، ولوصمنا ذلك المسافر بالكذب باليقين عينه الذي كنا سنصمه به لو أنه أدخل في قصته أساطير ابي الهول والغيلان والمعجزات والأعاجيب. وإن شئنا أن نكشف اصطناعاً في قصة ما، فلن يمكننا أن نستعمل حجة أكثر إقناعاً من أن نثبت أن الأفعال المنسوبة إلى شخص من الأشخاص هي في تضاد مباشر مع مجرى الطبيعة، وأنه لا يمكن لأي دافع إنساني، في مثل تلك الظروف، أن يكون قد دفع هذا الشخص إلى التصرف مثل هذا التصرف. كما يجب أن نشكك بصدقية كوانتوس كورتيوس[2] عندما يصف شجاعة الاسكندر الخارقة التي كانت تدفعه إلى أن يهاجم الحشود بمفرده، وعندما يصف قوته ونشاطه الخارقين اللذين يجعلانه قادراً على مقاومتها. بمثل هذه السرعة والإجماع، نسلّم بالاطراد في دوافع الناس وأفعالهم بالإضافة إلى الاطراد في عمليات الجسم.

من هنا، أيضاً فائدة تلك الخبرة المكتسبة من الحياة الطويلة، ومن تنويع «الأعمال» والصحبة، في تعليمنا مبادئ

---

(1) Polybius (202-120) ق.م مؤرخ يوناني وTacitus (56- 120) مؤرخ روماني.

(2) Quintus Curtius مؤرخ روماني من القرن الأول اشتهر بكتابة تاريخ الاسكندر.

الطبيعة البشرية وتنظيم سلوكنا المقبل، فائدتها في الاع..
فبواسطة هذا المرشد نصعد إلى معرفة ميول الناس ودوافعهم من
أفعالهم وأقوالهم وإشاراتهم؛ ونعود لنهبط إلى تأويل أفعالهم من
معرفتنا بدوافعهم وميولهم. وتعطينا الملاحظات العامة المجمعة من
سياق الخبرة مفتاح الطبيعة البشرية وتعلّمنا أن نحلّ ألغازها ...
تعود الذرائع والمظاهر تخدعنا. وتغدو التصريحات العلنية ...
أقنعة مصطنعة لسبب ما. وعلى الرغم من أننا نولي القدر ...
والشرف وزنهما وسلطتهما فإننا لا ننتظر البتة من الجمهور
والأحزاب، وننتظر بصورة أقل من زعمائهم، ذلك التنزه الكامل
عن الغرض الذي غالباً ما يدّعونه؛ بل لا ننتظره أو نكاد من
الأفراد من أي طبقة أو موقع أو رتبة. لكن لو لم يكن ثمة اطراد
في الأفعال البشرية، ولو كانت كل تجربة قد نكوّنها عن هذا
النوع من الأفعال غير منتظمة وغير مطردة، لكان من الممتنع أن
نجمع ملاحظات عامة عن البشر، ولما كانت صلُحت أي خبرة
لأي غاية حتى ولو تمثلناها بالتفكّر. فلماذا سيكون المزارع الهرم
أكثر خبرة في مهنته من الشاب الحدَث لو لم يكن ثمة اطراد معين
في مفعول الشمس والمطر والتربة على إنتاج النبات، ولو لم تكن
الخبرة تعلم الدَرِب الهرم القواعد التي تحكم هذا المفعول
وتوجهه.

-66-

يجب مع ذلك أن لا نتوقع أن يكون اطراد الأفعال الإنسانية
قد بلغ درجة تجعل كل الناس، في الظروف عينها، تتصرف
بالطريقة عينها بالضبط، من دون أي دخل لاختلاف الطباع

والتحكيمات والآراء. فلا أساس، في أي مكان في الطبيعة، لمثل ذلك الاطراد في جميع النقاط. وعلى العكس فإننا بمشاهدة تنوع السلوك عند الأناس المختلفين إنما نصير قادرين على صياغة أكبر عدد من الشعارات المختلفة التي تفترض درجة أقل من الاطراد والانتظام.

هل تختلف آداب الناس باختلاف العصور والبلدان؟ من ذلك نعلم قوة التعوّد والتربية التي تقولب الذهن البشري منذ الطفولة وتصبه في طبع ثابت ومستقر. هل يختلف سلوك أحد الجنسين وتصرفه عن الجنس الآخر اختلافاً كثيراً؟ هل هذا ما يجعلنا ندرك اختلاف الطباع التي طبعتها الطبيعة في الجنسين والتي تحفظها بثبات وانتظام؟ هل تصير أفعال الشخص عينه مختلفة اختلافاً كبيراً تبعاً لاختلاف مراحل حياته من الطفولة إلى الشيخوخة؟ هذا ما يحمل إلينا مناسبة إبداء ملاحظات عامة عديدة حول التبدل التدريجي لمشاعرنا وميولنا، وحول الشعارات المختلفة التي تصلح لمختلف أعمار الخلوقات البشرية. لكن الطبع الخاص بكل فرد يتمتع باطراد في تأثيره، وإلا لما أمكن لمعرفتنا بالأشخاص ومشاهداتنا سلوكهم أن تعلمنا أي شيء عن استعداداتهم ولا أن تصلح لأن نوجه سلوكنا بما يتناسب وإياهم.

-67-

أوافق أنه من الممكن العثور على بضعة أفعال تبدو من دون اقتران منتظم مع أي دوافع معروفة، واستثناءات على كل معايير السلوك التي أقيمت في وقت من الأوقات من أجل توجيه البشر. لكن، إذا كنا نريد أن نعرف أي حكم سنصدر على هذه الأفعال غير المنتظمة وغير العادية فإنه يمكننا أن ننظر إلى المشاعر التي

نغذيها عادة بإزاء الأحداث غير المنتظمة التي تظهر في مجرى الطبيعة وفي عمليّات الأشياء الخارجية: ليست جميع الأسباب مترافقة مع مسبباتها العادية باطراد متشابه، [مثال] الحرفي الذي يشتغل فقط على مادة ميتة والذي قد يفشل في الوصول إلى هدفه [مقارنة بفشل] السياسي الذي يوجّه سلوك فَعَلَة ذوي إحساس وذكاء.

وينسب العامي، الذي يأخذ الأشياء على مظهرها الأول، الاضطراب في الأحداث إلى اضطراب في الأسباب كما لو أن هذه الأسباب لا تمارس في الغالب تأثيرها المألوف على الرغم من أنه لا يعوقها عائق في عملها. لكن الفلاسفة يلاحظون أن في كل جزء من الطبيعة تقريباً عدداً واسعاً من النوابض والمبادئ الخفية بسبب من صغرها أو بعدها، ويجدون أنه من الممكن على الأقل أن يكون التناقض في الأحداث صادراً، لا عن عرض في السبب بل، عن عمل خفيّ من أسباب مضادة. ويتحول هذا الإمكان إلى يقين بملاحظة أكثر إيغالاً، حيث يلاحظون بعد تمحيص دقيق، أن التناقض في الآثار يعود دائماً إلى تناقض في الأسباب ويصدر دائماً عن تضادها المتبادل. ولا يعطي الفلاح سبباً لتوقف ساعة الحائط أو ساعة اليد أفضل من القول إنها في العادة لا تسير كما يجب؛ لكن الحرفي، يدرك بسهولة أن القوة عينها في النابض أو في الرقاص لها دائماً التأثير عينه على العجلات، لكنها لا تحدث أثرها المعتاد بسبب من ذرة غبار توقف كل الحركة على الأرجح. وينشئ الفلاسفة بناء على ملاحظة حالات متوازية عدة، الشعار التالي: إن الاقتران بين الأسباب والآثار جميعاً هو أيضاً ضروري وإن تردده الظاهر في بعض الحالات إنما يصدر عن المعاكسة الخفية لأسباب مضادة.

والأمر هو نفسه، مثلاً، في الجسم البشري عندما تخذل توقعنا أعراض الصحة أو المرض المألوفة. وعندما لا تفعل الأدوية بكل قوتها المعتادة؛ وعندما تصدر أحداث غير منتظمة عن سبب معين لا يفاجأ الفيلسوف ولا الطبيب بذلك؛ ولا يخطر ببالهما أن ينكرا بعامة ضرورة المبادئ التي تسيّر التدبير الحيواني واطرادها. وهما يعرفان أن الجسم البشري هو آلة عظيمة التعقيد: وأن قوى خفية عدة تقبع فيه وتفلت تماماً من قدرتنا على الفهم؛ وأنه يجب أن تبدو عمليّاتها لنا غالباً محيّرة جداً؛ وأن الأحداث غير المنتظمة التي تنكشف ظاهرياً لا يمكن إلا أن تكون بالتالي أدلة على أن قوانين الطبيعة لم تلاحظ بانتظام أكبر في عمليّاتها الباطنة وحاكميتها.

-68-

على الفيلسوف، إن كان متسقاً، أن يطبق التعليل نفسه على أفعال الفعلة الأذكياء وإراداتهم. ويمكن غالباً تفسير أقل القرارات البشرية انتظاماً وتوقعاً لو كنا نعرف جميع الظروف الخاصة بالطباع والوضع. فقد يعطيك شخص ذو تربية حسنة إجابة مزعجة: لكن أسنانه تؤلمه أو هو لم يأكل بعد. وقد يكشف رجل غبي عن حيوية غير عادية في أدائه: لكنه قد ربح للتوّ ثروة كبيرة. بل حتى حين لا يحظى الفعل، كما يحصل أحياناً، بتفسير كافٍ، لا من الشخص نفسه ولا من الآخرين: فإننا نعلم بعامة أن طباع الناس هي إلى درجة ما غير ثابتة وغير منتظمة. ذاك هو الطبع الثابت للطبيعة البشرية بمعنى من المعاني، مع أنه يطبق، بصورة معيّنة، على بعض الأشخاص الذي لا يتبعون قواعد ثابتة في سلوكهم

ويتصرفون بسلسلة متصلة من النزق واللاثبات. فالمبادئ والدوافع الباطنة قد تفعل بطريقة مطردة على الرغم من هذه الفوضى الظاهرة: شأنها في ذلك شأن الرياح والمطر والغيوم وتقلّبات الطقس الأخرى التي يُفترض أنها محكومة بمبادئ ثابتة على الرغم من صعوبة اكتشافها بالذكاء والتقصي البشريين.

-69-

هكذا يبدو أن ترافق الدوافع والأفعال الإرادية ليس بمثل انتظام ترافق السبب والأثر المصادف في كل جزء من الطبيعة، ولا بمثل اطراده، وحسب، بل إن هذا الترافق المنتظم معترف به كلياً بين البشر، ولم يكن ذات مرة موضوع نزاع لا في الفلسفة ولا في الحياة العادية. والحال أنه لما كنا نستمد من الخبرة الماضية كل الخلاصات المتعلقة بالمستقبل، ولمّا كنا نستخلص أن أشياء معينة تترافق دائماً، من كوننا نجد أنها ترافقت دائماً، فإنه يبدو من النافلة أن ندلّل على أن اطراد الأفعال البشرية المختبر، هو المصدر الذي نستمد منه جميع الاستدلالات المتعلقة بذلك. لكن كي نرتب الحجة في تنوع أكبر من الأضواء سوف نلح أيضاً وإن بإيجاز، على هذه النقطة الأخيرة.

إن حاجة الناس إلى الناس في جميع المجتمعات هي كبيرة إلى درجة أنه يندر أن يتمّ فعل إنساني بكامله بذاته، أو أن يتم من دون أي رجوع إلى أفعال الآخرين اللازمة من أجل أن يستجيب الفعل لتمام قصد الفاعل. فأفقر الحرفيين، الذي يشتغل بمفرده، يتوقع على الأقل حماية القضاء الذي يضمن له التمتع بثمرات

كدحه. ويتوقع أيضاً عندما يحمل سلعه إلى السوق ويعرضها بسعر معقول، أن يجد مشترين، وأن يصير لديه القدرة، بفضل المال الذي يكون حصل عليه، على أن يحمل الآخرين على أن يزودوه بالوسائل اللازمة لمعاشه. وبقدر ما يوسع الناس معاملاتهم ويزيدون في تعقيد علاقاتهم بالآخرين بقدر ما يُدرجون في مخطط حياتهم تنوعاً أكبر، من الأفعال الإرادية التي يتوقعون، بناء على دوافع عادلة، أن تسهم في مخططهم الخاص. وهم في جميع هذه الخلاصات يستمدون مقاييسهم من الخبرة الماضية على نحو ما يفعلون بالنسبة إلى تعليلاتهم حول الأشياء الخارجية. ويعتقدون اعتقاداً راسخاً أن البشر، شأنهم شأن العناصر، التي ستستمر، في عملياتها، على نحو ما وجدوها عليه. فالصناعي يعتمد على شغل عمّاله لتنفيذ فعل ما مثلما يعتمد على الآلات التي يستخدمها. وسيكون مندهشاً فيما لو خابت توقعاته. وباختصار، فإن الاستدلال التجربي والتعليل المتعلق بأفعال الآخرين يدخلان في الحياة البشرية إلى حد أنه ليس من إنسان، في حالة اليقظة، يظل لحظة من دون استعمالهما. ألسنا على حق إذن في القول إن جميع الناس قد كانوا دائماً متفقين حول مذهب الضرورة حسب ما سبق من تعريفه وشرحه؟!

-70-

لا يتعهد الفلاسفة رأياً مختلفاً عن رأي الشعب حول تلك المسألة. لأنه، بصرف النظر عن أن كل فعل تقريباً من أفعال حياتهم يفترض هذا الرأي، هناك أيضاً قليل من أجزاء تعليمهم الاعتبارية لا يستند إليه في الأساس. فما الذي سيحل بالتاريخ إذا

كنا لا نثق بالمصداقية التي يوليها المؤرخ للخبرة التي لدينا عن البشر؟ وكيف ستكون السياسة علماً إذا لم يكن للقوانين وأشكال الحكم تأثير مطرد على المجتمع؟ وأي أساس سيكون للأخلاق إذا لم تكن طباع معيّنة تتمتع بالقدرة الأكيدة الثابتة على إحداث مشاعر معيّنة، وإذا لم تكن هذه المشاعر ذات عمل ثابت في الأفعال؟ وماذا ستكون قيمة دعوانا عندما نُعمل نقدنا على شاعر أو أديب مميز إذا لم يكن بإمكاننا أن نقرر ما إذا كان سلوك الشخصيات ومشاعرهم طبيعية أم لا، بالنسبة إلى تلك الطباع في مثل تلك الظروف؟ يبدو إذن من الممتنع تقريباً أن ننخرط في العلم أو في أي فعل كان من دون اعتراف بمذهب الضرورة وبذلك الاستدلال من الدوافع على الأفعال الإرادية ومن الطباع على السلوك.

وعندما ننظر إلى البيّنة الطبيعية والبيّنة الخلقية كيف ترتبط الواحدة بالأخرى لتشكل سلسلة واحدة من الحجاج، لا نعود نبدي بالتأكيد أي حرج من التسليم بأنهما تصدران عن الطبيعة عينها وعن المبادئ عينها. السجين الذي لا يملك مالاً ولا مصلحة يكتشف أن هربه ممتنع عندما ينظر إلى صلابة سجّانه التي كصلابة الجدران والحواجز المحيطة به؛ وفي كل محاولاته للفوز بالحرية يختار بالأحرى أن يعمل على الحجر والحديد بدل أن يفعل على طبيعة السجان التي لا تلين. ويتوقع السجين عينه، عندما يُقاد إلى المقصلة، يتوقع موته كنتيجة محتمة سواء لصلابة حراسه وأمانتهم أم لفعل الساطور والعجلة. ويمر ذهنه في سلسلة معينة من الأفكار: رفض الجنود أن يوافقوا على هربه؛ وفعل الجلاد؛ وانفصال رأسه عن بدنه؛ وسيلان الدم؛ والاختلاجات؛

والموت. ولدينا هنا سلسلة متصلة من الأسباب الطبيعية والأفعال الإرادية ترتبط الواحدة منها بالأخرى ولا يحس الذهن بالفرق عندما ينتقل من حلقة إلى أخرى. فهو ليس أقل يقيناً بالحادث المقبل مما لو كان هذا الحادث مقترناً بأشياء ماثلة للذاكرة والحواس عبر سلسلة من الأسباب المتحدة واحدها بالآخر بما يحلو لنا أن نسمّيه الضرورة الفيزيائية. وللاتحاد الخِبْري عينه الأثر عينه على الذهن، سواء كانت الأشياء المتحدة دوافع وإرادة وأفعالاً أم شكلاً وحركة. يمكننا تغيير أسماء الأشياء ولكن طبيعتها وعملها في الذهن لا يتغيران.

ولو حضر رجل، أعرف أنه شريف وثريّ، وأقيم معه صداقة حميمة، إلى بيتي حيث يحيط بي خدمي، فإني أظل مقتنعاً بأنه لن يضربني بخنجره قبل أن يذهب كي يسرق محبرتي الفضية. ولا أخشى هذا الحادث أكثر مما أخشى سقوط البيت نفسه الذي هو حديث ومبني على أسس متينة. لكنه قد يصاب بجنون مفاجئ وغير معروف؛ وعلى هذا النحو أيضاً يمكن أن تحدث أيضاً هزة أرضية تهز بيتي وتهدمه فوق رأسي. عندها سأبدّل الفرضيات. وأقول إنني أعلم علم اليقين أنه لن يضع يده في النار ولن يبقيها حتى احتراقها الكامل: ويمكنني أن أتنبأ على ما أظن، بهذا الحادث باليقين عينه، الذي به أتنبأ، أنه، إن رمى نفسه من النافذة ولم يلق أي عائق فإنه لن يبقى لحظة واحدة معلقاً في الهواء. ولا يمكن لافتراض أي جنون غير معروف أن يعطي أي إمكان للحادث الأول المناقض كلياً للمبادئ المعروفة عن الطبيعة البشرية. [في حين] يمكن لامرئ يترك، عند الظهيرة، كيسه مملوءاً ذهباً على بلاط محطّة شارينغ-كروس أن يتوقع اختفاءه كريشة أو

العثور عليه سليماً بعد ساعة من الزمن. إن أكثر من نصف التعليلات البشرية تتضمن تعليلات من طبيعة مشابهة على درجة متفاوتة من اليقين متناسبة مع خبرتنا بالسلوك العادي للبشر في مثل تلك الأوضاع الخاصة.

-71-

لقد تأملت طويلاً في ما يمكن أن يكون السبب الذي يدفع البشر- على الرغم من أنهم يقرون، أبداً ومن دون تردد، بمذهب الضرورة في مراسهم كله وتعليلاتهم جميعاً - إلى أن يظهروا كل هذا النفور من الإقرار به في الكلام، أو إلى أن يظهروا، في كل الأعمار، ميلاً إلى التبشير بالرأي المضاد. ويمكن للمسألة أن تفسر، على ما أظن، على النحو الآتي: إذا فحصنا عمليّات الأجسام وإحداث الأسباب للآثار نجد أنّ جميع ملكاتنا لا يمكن أن تذهب بنا في معرفة هذه العلاقة أبعد من مجرد ملاحظة الترافق الثابت لأشياء معينة وميل في الذهن للانتقال، انتقالاً اعتيادياً، من ظهور الواحد إلى الاعتقاد بالآخر. لكن على الرغم من أن هذه الخلاصة حول الجهل البشري هي حصيلة الفحص الدقيق للمسألة، فإننا نتعهد ميلاً قوياً إلى الاعتقاد بأننا نلج إلى أعمق في قدرات الطبيعة وندرك شيئاً مشابهاً للاقتران الضروري بين السبب والأثر. وعندما نذير، من جديد، تفكّرنا نحو عمليّات أذهاننا نحن، ولا نشعر بمثل هذا الاقتران بين الدافع والفعل، نميل إلى افتراض فرق بين الآثار الحاصلة عن القوة المادية وتلك المتولدة من التفكير والعقل. لكن ما إن نقتنع بأننا لا نعرف، عن أي نوع من السببية، شيئاً أكثر من مجرد الترافق الثابت للأشياء وما يلحق بذلك من استدلال الذهن على الواحد من الآخر. وما

إن نجد أن هذين الأمرين متوافران، باعتراف الجميع، في الأفعال الإرادية، حتى نستسهل الإقرار بأن الضرورة عينها مشتركة بين الأسباب جميعها. وعلى الرغم من أن هذا التعليل يمكن أن يناقض سساتيم الكثيرين من الفلاسفة، حين تنسب الضرورة إلى تعيينات الإرادة، فإننا نجد عند التفكّر أن هؤلاء الفلاسفة يعارضونه بالكلام وحسب، لا بالشعور الحقيقي. فالضرورة، بالمعنى المعطى لهذا اللفظ هنا، لم يرفضها أي فيلسوف حتى الآن ولا أظن أن بوسعه أن يرفضها ذات مرة. ويمكن فقط أن ندعي على الأرجح، أن الذهن يستطيع أن يدرك، في عمليّات المادة، اقتراناً إضافياً بين السبب والأثر، وأن هذا الاقتران لا يتداخل في الأفعال الإرادية للكائنات العاقلة. والحال أن الأمر سواء كان على هذا النحو أم لا، فإن بوسعه أن يظهر عند الفحص وحسب، وعلى هؤلاء الفلاسفة أن يسوّغوا زعمهم بتعريف الضرورة أو وصفها وبتطليعها لنا من عمليّات الأسباب المادية.

-72-

وقد يبدو للمرء بالفعل، أنه بدأ بالطرف السيء لهذه المسألة المتعلقة بالحرية والضرورة عندما يغوص فيها بفحص ملكات النفس، وتأثير الفاهمة وأعمال الإرادة. فلنناقش أولاً سؤالاً أبسط، أعني أعمال الجسم والمادة العجماء غير العاقلة. ولنجرب ما إذا كان بوسعنا أن نكوّن أي فكرة عن السببية والضرورة غير فكرة ترافق الأشياء الثابت، وما يلحق بذلك من استدلال الذهن للشيء الواحد من الآخر. فإذا كان هذان الأمران هما، في

الحقيقة، كل ما نتصور من ضرورة في المادة، وكانا متوافرين، بإقرار الجميع أيضاً في أعمال الذهن، يكون النزاع قد انتهى؛ ويجب على الأقل أن لا يعود بعد الآن سوى مسألة محض لفظية. لكن طالما أننا نفترض، بتسرع، أن لدينا فكرة إضافية عن الضرورة والسببية في أعمال الأشياء الخارجية في حين لا يسعنا أن نجد شيئاً إضافياً في أفعال الذهن الإرادية؛ طالما نتوسل مثل هذا الافتراض الخاطئ سيكون من الممتنع أن تأخذ المسألة طريقها إلى حل معين. والمنهج الوحيد الذي لا يخيّبنا هو الذي يصعد إلى أعلى: فحصُ ضيق مدى العلم حين يُطبّق على الأسباب المادية، والاقتناع بأن كل ما نعرفه عنها هو الترافق الثابت والاستدلال المذكوران أعلاه. وقد نجد، على الأرجح، أننا توصلنا بصعوبة إلى حصر الفاهمة البشرية في مثل هذه الحدود الضيقة؛ لكن قد لا نلاقي فيما بعد أي صعوبة عندما نأتي لتطبيق هذا المذهب على أفعال الإرادة. إذ بما أنه من البيّن أن هذه الأفعال هي على ترافق منتظم مع الدوافع والظروف والطباع، وبما أننا نستمد أدلة من الواحد منها على الآخر، فإنه من اللازم علينا أن نقر، بالكلام، بأن لدينا أصلاً تلك الضرورة التي نعترف بها في كل تأمّل في حياتنا، وفي كل خطوة من سلوكنا وتصرفاتنا(*).

(*) يمكن أن يفسر رواج مذهب الحرية بسبب آخر: إحساس مغلوط أو شبه خبرة تكون لدينا أو يمكن أن تكون عن حرية اللامبالاة في معظم أفعالنا. فضرورة أي فعل من أفعال المادة أو الذهن ليست بصحيح العبارة، خاصية للفاعل، بل هي في الكائن المفكر أو العاقل الذي قد يرى إلى الفعل. وهي تقوم، أساساً، على تعيين أفكاره ليستدل على وجود هذا الفعل من أشياء متقدمة. والحرية، عندما تعارض بالضرورة، ليست سوى غياب هذا التعيين، أو سوى

-73-

لكن، من أجل السير في المشروع التوفيقي بصدد مسألة الحرية والضرورة وهي أكثر المسائل إثارة للخلاف في الميتافيزيقا التي هي أكثر العلوم إثارة للخلاف، لن يلزمنا كلمات كثيرة لإثبات أن جميع البشر قد كانوا دائماً متفقين حول مذهب الحرية كما حول مذهب الضرورة، وأن كل الخصام كان في هذا الصدد مجرد نزاع لفظي. إذ ماذا نعني بالحرية عندما تطبق على الأفعال

= ما تشعره من تراخٍ معيّن أو لامبالاة في الانتقال أو عدم الانتقال من فكرة شيء إلى فكرة الشيء الذي يتليه. والحال أنه بوسعنا ملاحظة أنه على الرغم من أننا نادراً ما نحسّ بهذا التراخي وهذه اللامبالاة عند التفكير في الأفعال الإنسانية إلا أننا في العادة قادرون على أن نستدل عليهما، بيقين كبير، من حوافزهما ومن استعدادات الفاعل؛ يبقى أنه غالباً ما يحصل، عند القيام بالأفعال نفسها أن ينتابنا إحساس بشيء مشابه لذلك: ولما كنا في كل الأشياء المتشابهة نحسب بسهولة الواحد آخر، فإننا نستعمل هذا الإحساس كدليل برهاني، بل حدسي على الحرية البشرية. ونحن نحس أن أفعالنا تخضع لإرادتنا في معظم الحالات ونتخيّل أننا نحس أن إرادتنا لا تخضع لأي شيء، إذ حين يدفعنا منكر لتجريب ذلك نحس أنها تتحرك بسهولة في كل اتجاه وتُحدث صورة عن نفسها (أو فعلاً إرادياً كما يقال في المدارس) حتى في الجهة التي لم تقم بتعيينها. ولسوف نقتنع بأن هذه الصورة أو الحركة الوهمية يمكن إكمالها الآن في الشيء نفسه؛ ولأنه إن أنكر ذلك منكر سنحاول مرة أخرى ونرى أنه يمكنها أن تكتمل الآن. ونحن لا نرى أن الرغبة النزوية في إظهار حريتنا هي الحافز على أفعالنا هنا. ويبدو من الأكيد أنه على الرغم من قدرتنا على أن نتخيل أننا نحس بالحرية فينا، فإن بإمكان مشاهد أن يستخلص عادة أفعالنا من حوافزنا وطبعنا؛ وحتى لو لم يمكنه ذلك فإنه يستخلص بصورة عامة، أن بإمكانه أن يفعل ذلك لو كان يعرف تماماً كل ظروف وضعنا وطبعنا والنوابض الخفية لقوامنا واستعدادنا. والحال أن تلك هي ماهية الضرورة بالذات حسب المذهب السابق.

الإرادية؟ لا يمكننا بالتأكيد أن نعني أن هذه الأفعال هي ضعيفة الاقتران بالحوافز والميول والظروف إلى حد أن بعضها لا يتبع الآخر بدرجة معينة من الاطراد وأن الواحد منها لا يقدم أي استدلال يسمح لنا بأن نستنتج وجود الآخر؛ لأن هذه مسائل واقعية واضحة ومعترف بها. فبالحرية يمكن أن نعني فقط القدرة على الفعل أو عدم الفعل بموجب تعيينات الإرادة. بمعنى أننا إذا اخترنا أن نبقى ساكنين، سيمكننا ذلك، لكن إن اخترنا أن نتحرك سيمكننا ذلك أيضاً: والحال أن هذه الحرية الشرطية يتمتع بها، باعتراف الجميع، كل واحد غير سجين ومقيد بالسلاسل. ليس ثمة إذن ما يتنازع في شأنه هنا.

-74-

يجب علينا في كل تعريف قد نعطيه عن الحرية، أن نراعي بعناية هذين الأمرين: أولاً، يجب أن يتسّق التعريف مع جلاء الواقعة؛ ثانياً يجب أن يتسّق مع نفسه. فإذا راعينا هذين الأمرين وجعلنا تعريفنا معقولاً، فإني على ثقة بأن جميع البشر سيكونون من رأي واحد بالنظر إليه.

يقرّ الجميع بأن لا شيء يوجد من دون سبب لوجوده، وأن المصادفة عندما نفحصها عن كثب، هي مجرد لفظ سلبي ولا يدل على أي قدرة حقيقية قد توجد في مكان ما في الطبيعة. لكن يُدّعى أن بعض الأسباب ضروري وبعضها لا. ومن هنا فائدة التعريفات. دع أي واحد يعرّف السبب من دون أن يضمنه، كعنصر من التعريف، الاقتران الضروري مع أثره، ودعه يظهر بتميّز أصل الفكرة المعبّر عنها في التعريف، وسأتخلى عن المجادلة برمّتها.

لكن إن قُبل الشرح السابق للمسألة، يجب عدّ هذا التعريف غير مقبول على الإطلاق. فحين لا تترافق الأشياء بعضاً مع بعض بانتظام لن نتعهد قطّ أي مفهوم للسبب والأثر؛ إن الترافق المنتظم يحدث استدلال الفاهمة الذي هو الاقتران الوحيد الذي بوسعنا أن نفهمه بعض الفهم. وكل من يحاول أن يعرّف السبب مستثنياً هذه الأمور سيكون مرغماً على أن يستعمل إما ألفاظاً غير مفهومة وإما مرادفات للفظ الذي يحاول أن يعرّفه(*). فإن قُبل التعريف المذكور أعلاه، ستكون الحرية التي تقابل الضرورة لا الإكراه، هي المصادفة بعينها التي لا وجود لها، باعتراف الجميع.

قسم ثانٍ

-75-

في المنازعات الفلسفية، ليس ثمة من طريقة في التعليل أكثر شيوعاً، ولا أكثر مذمّة مع ذلك، من محاولة دحض أيّ فرضٍ بدعوى خطر نتائجه على الدين والأخلاق. فعندما يؤدي رأي ما إلى خُلف يكون مغلوطاً بالتأكيد، لكن ليس من المؤكد أن الرأي

(*) وهكذا لو عرّفنا السبب بأنه ما يُحدث شيئاً ما، سنلاحظ بسهولة أن ما يُحدث مرادف لما يُسبب. وكذلك إذا عرّفنا السبب بأنه ما به يوجد شيء ما، سيتعرض التعريف للتجريح نفسه. إذ ماذا نعني بالقول: ما به؟ ولو كنا قلنا إن السبب هو ما بعده يوجد شيء باستمرار لكنا فهمنا مفردات التعريف. لأن ذاك كل ما نعرفه في الحقيقة عن الأمر. وتشكل هذه الثابتة ماهية الضرورة بالذات وليس لدينا أي فكرة أخرى عنها.

مغلوط لأنه ذو نتيجة خطرة. يجب إذن أن نتجنّب تجنباً تاماً عن هذه المواضع لأنها لا تصلح في شيء لكشف الحقيقة؛ بل تستخدم فقط لتقبيح شخص الخصم. وهذا الأمر أراعيه بصورة عامة من دون أن أطمع بجنيي أي فائدة منه. وإني أخضع نفسي طوعاً لامتحان من هذا النوع، وأجرؤ على القول أن مذهبي الضرورة والحرية كما عرضا أعلاه لا يتفقان مع الأخلاق وحسب بل إنه لا غنى عنهما على الإطلاق لدعمها.

يمكن تعريف الضرورة على نحوين أثنين بالتوافق مع تعريفي السبب، وهي تشكل جزءاً أساسياً منه. والسبب يقوم إما على الترافق الثابت لأشياء متشابهة وإما على استدلال الفاهمة على شيء من آخر. والحال أن الضرورة، في هذين المعنيين (اللذين يعودان، بالفعل، إلى معنى واحد بعينه في النهاية)، تعود إلى إرادة الإنسان باعتراف الجميع، وإن ضمنياً، في المدارس والكنائس والحياة العادية. ولم يدّعِ واحد ذات مرة إنكار أنّ بوسعنا أن نطلع باستدلالات تتعلق بالحياة البشرية، وأن هذه الاستدلالات تتأسس على ارتباط الأفعال المتماثلة والميول والظروف المتماثلة ، في الخبرة. ويمكن الاختلاف حول نقطة واحدة: فإما أن يرفض المرء أن يطلق اسم الضرورة على خاصية الأفعال البشرية هذه؛ لكن ما إن يفهم المعنى حتى لا يعود اللفظ يحدث أي خلل، على ما آمل. وإما أن يزعم أنه من الممكن اكتشاف شيء ما إضافي في عمليّات المادة؛ لكنه يجب الاعتراف أنه لا يمكن أن يكون لهذه النقطة أي أثر على الأخلاق أو القيمة مهما كانت أهميتها بالنسبة إلى فلسفة الطبيعة أو إلى الميتافيزيقا. وقد نكون مخطئين هنا في زعمنا أن ليس ثمة من فكرة عن

ضرورة أخرى أو اقتران آخر في أفعال الأجسام؛ لكننا ننسب بالتأكيد إلى أفعال الذهن إلا ما ينسبه كل واحد أو ما جب أن يوافق على نسبته إليه على الفور. ونحن لا نغيّر أي يء في السستام الأرثوذكسي الموروث بالنظر إلى الإرادة؛ ونغره فقط فيما يتعلق بالأشياء والأسباب المادية. وعليه فلا يمكن ، يكون ثمة شيء أكثر براءة، في النهاية، من هذا المذهب.

-76-

القوانين كلها تستند إلى الثواب والعقاب. يفترض ذا مبدأ أساسياً هو أن لهذين الحافزين تأثيراً منتظماً ومطرداً عل الذهن وأنهما يُحدثان الحسن من الأفعال ويدرآن السيء منها ف الوقت نفسه. ويمكننا أن نعطي لهذا التأثير الاسم الذي يحلو ا، لكن من حيث يُقرن عادة مع الفعل، يجب عدّه بمثابة السبب والنظر إليه بوصفه مثلاً على الضرورة التي نريد إثباتها هنا.

الموضوع الخاص للكره أو الانتقام هو شخص أ،مخلوق ذي فكر ووعي. وعندما يثير الفعل الإجرامي أو المين هذا اللاعج فإنما يفعل ذلك بفضل علاقته أو اقترانه بشخص ما وحسب. فالأفعال في حد ذاتها مؤقتة وعابرة وعندما لا مدر عن سبب ما في طبع الشخص الذي يقوم بها وفي استعداده،لا يمكن أن تسهم لا في زيادة شرفه، إن كانت حسنة، ولا فيعاره إن كانت سيئة. ويمكن للأفعال بذاتها أن تكون مستهجنة مكن أن تكون مضادة لكل قواعد الأخلاق والدين؛ لكن إذالم يكن شخص ما مسؤولاً عنها وإذا كانت الأفعال لا تصدر عنشيء فيه دائم وثابت ولا تترك خلفها شيئاً من هذا القبيل فمن احال أن

يصير الشخص من جرائها موضوع قصاص وانتقام. بموجب هذا المبدأ الذي ينكر الضرورة إذن وينكر بالتالي الأسباب، يظل المرء، بعد أن يرتكب أبشع الجرائم، طاهراً ونقياً مثلما كان عند ولادته؛ ولا يتأثر طبعه في شيء بأفعاله لأن هذه الأفعال لا تصدر عن طبعه ولأن خبث هذا الطبع لا يصلح في شيء للدلالة على انحطاط الأفعال.

لماذا لا يُلام البشر من أجل أفعال يقومون بها من غير علم وبالمصادفة أياً كانت نتائجها، إن لم يكن لأن مبادئ هذه الأفعال مؤقتة وحسب ومنتهية في ذاتها؟ وما علّة أن يلام الناس على الأفعال التي يقومون بها بتسرّع ومن دون سابق تصميم أقل مما يلامون على الأفعال التي تصدر عن تروٍ ، إن لم يكن أن تسرّع الطبع، على الرغم من أنه سبب ومبدأ ثابت في الذهن، يفعل من وقت إلى آخر وحسب ولا يفسد كل الطبع؟ بل كيف نفسر أن التوبة تغفر كل ذنب إن صحبها صلاح للحياة والآداب، إن لم يكن بالزعم أن الأفعال تجعل الشخص مجرماً بقدر ما تشكل أدلة على وجود مبادئ جرمية في الذهن، وأنه حين يطرأ خلل على هذه المبادئ تكفّ عن أن تكون أدلة سليمة، وتكف من ثم عن أن تكون جرمية؟ فلا تكون أدلة سليمة قط ولا تكون جرمية من ثم إلا في مذهب الضرورة.

-77-

وسيكون كذلك من السهل، أن يُثبت بالحجج عينها، أن الحرية، التي يتفق بشأنها الناس جميعاً، حسب التعريف المذكور أعلاه، هي أيضاً أساسية للأخلاق وأنه ليس ثمة من فعل إنساني،

تنقصه الحرية، بإمكانه أن يكون ذا خاصيّات خلقية أي أن يكون موضوع استحسان أو استهجان. وحيث إن الأفعال مواضيع لشعورنا الأخلاقي فقط بقدر ما تكون إمارات على الطباع الباطنة والأهواء والعواطف؛ فإنه من الممتنع أن تُستحسن أو تُستهجن حين لا تصدر عن هذه المبادئ بل حين تصدر صدوراً كاملاً عن إكراه خارجي.

-78-

ولا أدعي أني بددت أو أزحت جميع الاعتراضات التي توجه إلى هذه النظرية بصدد الضرورة والحرية. ويمكن أن أتنبأ باعتراضات أخرى صادرة عن مسائل لن تعالج هنا. ويمكن القول مثلاً، إنه لو كانت الأفعال الإرادية خاضعة لقوانين الضرورة عينها التي تخضع لها عمليّات المادة لكان ثمة سلسلة متصلة من الأسباب الضرورية مرتبة ومتعينة مسبقاً، تنطلق من السبب الأصلي لكل شيء لتطاول كل إرادة مفردة لكل مخلوق بشري. ولما كان هناك أي مصادفة في أي مكان في العالم ولا أي حياد ولا أي حرية. ولكنا نفعل في الوقت نفسه الذي يكون مفعولاً فينا. الفاعل الأخير لكل هذه الأفعال هو خالق العالم الذي منذ البداية أعطى الدفعة الأولى لهذه الآلة الضخمة، ووضع جميع الكائنات ذلك الموضع الخاص الذي يجب أن يحصل عنه، بضرورة لا مرد لها، كل حادث لاحق. وهكذا فإن الأفعال البشرية إما أن لا يمكن لها أن تكون شائنة خلقياً، لأنها تصدر عن مثل هذا السبب الأخير، وإما أنْ يكون بها شَيْن فيلزم أن تشمل المعصية نفسها خالقنا طالما اعترف به سبباً أخيراً وفاعلاً أخيراً لها. وكما أن من يفجّر

لغماً يكون مسؤولاً عن كل النتائج سواء كان السلسلة المستعملة طويلة أم قصيرة كذلك فإن الكائن الذي، متناهياً كان أم لا- متناهياً، يحدث السبب الأول يعد كذلك فاعلاً لكل ما تبقى مهما بلغت سلسلة الأسباب الضرورية المتصلة، وإليه يجب أن يعود الاستهجان أو الاستحسان المتصل بها. وتقيم أفكارنا الأخلاقية الواضحة الثابتة هذه القاعدة على حجج لا ترد عندما نفحص نتائج الفعل الإنساني. ويجب أن يكون لهذه الحجج قوة أكبر أيضاً عندما تطبق على إرادة كائن لا متناهي الحكمة وكليّ القدرة، وعلى مقاصده. ويمكن للجهل والعجز أن يدفعا عن مخلوق بمثل ضعف الإنسان، لكن ليس لمثل هذه النقائص مكان عند خالقنا فهو قد رأى منذ البداية ورتب وقصد كل تلك الأفعال البشرية التي نتسرع في الحكم عليها بالإجرام. يجب علينا إذن أن نخلص إما إلى أنها ليست جرمية، وإما إلى أن الله هو المسؤول عنها وليس الإنسان. لكن لما كان في كل من هذين الموقفين خُلف وكفر فإنه ينتج عن ذلك أن المذهب الذي منه نستنبطهما لا يمكن أن يكون صحيحاً لأنه سيكون خاضعاً للاعتراضات نفسها. فنتيجة خُلفية تثبت، إن كانت واجبة، خلف المذهب الأصلي. بالطريقة نفسها التي يجعل فيها الفعل الإجرامي السبب الأصلي إجرامياً، إذا كان بينهما اقتران ضروري لا مردّ له.

يتألف هذا الاعتراض من قسمين يمكن أن يفحصا بشكل منفصل: أولاً، إذا كان بالإمكان الرجوع من الأفعال البشرية حتى الله بتسلسل ضروري، فإنه لا يمكن لهذه الأفعال قط أن تكون جرمية بسبب من الكمال اللامتناهي للكائن الذي تصدر عنه والذي لا يمكنه أن يريد إلا ما هو خير ومحمود بصورة كاملة.

ثانياً، إذا كانت هذه الأفعال جرمية فإنه يجب إنكار خاصيّة الكمال التي ننسبها إلى الله وعدّه بمثابة الفاعل الأخير للمعصية والفعل الشائن في مخلوقاته جميعا.

-79-

والجواب على الاعتراض الأول هو على ما يبدو واضح ومقنع، وهناك كثير من الفلاسفة يخلصون بعد امتحان دقيق لظاهرات الطبيعة كلها إلى أن الكلّ، بعدّه سستاماً واحداً، منظم في كل لحظة من وجوده، بعناية كاملة؛ وإن أعظم سعادة ممكنة تتحصّل في النهاية للكائنات المخلوقة كلها من دون أي اختلاط بالشر أو بالبؤس الإيجابي أو المطلق. ويقولون إن كل الشرور الفيزيائية تشكل أجزاء أساسية من سستام العناية هذا، ولا يمكن لأحد أن يزيلها، حتى ولا الله نفسه بوصفه عاقلاً حكيماً، من دون أن ينجم عن ذلك شرور أعظم أو من دون إضاعة خيرات أعظم تحصل عنها. ومن هذه النظرية استمد بعض الفلاسفة، ومن بينهم الرواقيون القدماء، موضوع تعزية عن جميع البلايا، عندما كانوا يعلمون لأتباعهم أن هذه الشرور التي يتألمون هم منها، هي في الحقيقة ضروب من الخير للعالم؛ وأن كل حادث يصير، من منظور أوسع وقادر على استيعاء كل سستام الطبيعة، موضوع فرح وحبور. لكن على الرغم من أن هذه المسألة معقولة وسامية فإنها سرعان ما بدت ركيكة من دون فاعلية في الممارسة. فأنت بالأحرى تُغضب امرأ مصاباً بآلام النقطة، بدلاً من أن تهدئه، حين تمدح له عدالة تلك القوانين العامة التي أحدثت أمزجة بدنه الخبيثة وساقتها في القنوات المخصوصة إلى الأوتار والأعصاب

حيث تثير الآن مثل هذه الآلام الحادة. وقد تروق هذه النظريات الواسعة لمخيلة الاعتباريّ الذي يجد نفسه في راحة وأمان، لكن لا يمكن لها أن تفرض نفسها بثبات على ذهنه حتى عندما لا تنتابه لواعج الألم أو الهوى؛ وتقلّ قدرتها على الاحتفاظ بموقعها عندما يهاجمها أخصام مقتدرون. إن العواطف تنظر إلى موضوعها بطريقة أضيق وأكثر طبيعية؛ وهي، بفضل تدبير أكثر توافقاً مع عجز الأذهان البشرية، تنظر فقط إلى الكائنات التي تحيط بها وتنشط بفعل تلك الأحداث التي تبدو حسنة أو سيئة لسستامها الخاص.

-80-

إن الشر الأخلاقي شأنه شأن الشر الفيزيائي، سواء بسواء. وليس من المعقول الافتراض أن تلك النظرات البعيدة نفسها تكون قليلة الفاعلية جداً بالنظر إلى الواحد، حين يكون تأثيرها أقوى بكثير بالنظر إلى الآخر. فالذهن البشري مكوّن طبيعياً بحيث يشعر بالاستحسان أو الاستهجان فور ظهور بعض الطباع والاستعدادات والأفعال؛ وليس هناك من لواعج أكثر أساسية من ذلك في بنيته وقوامه. والطباع التي تلقى استحساننا هي بخاصة تلك التي تسهم في سلام المجتمع البشري وأمنه، والطباع التي تثير استهجاننا هي بخاصة تلك التي تنزع إلى الأذية العامة والفوضى. وربما كان من المعقول أن نزعم أن المشاعر الأخلاقية تتولد إما مباشرة وإما غير مباشرة من التفكير حول هذه الأغراض المتضادة. وماذا يهمّ إن أقامت التأملات الفلسفية رأياً أو ظناً مختلفاً، وأثبتت أن كل شيء حسن بالنظر إلى الكل وأن الخاصيّات التي تخص المجتمع هي

في مجموعها نافعة وموافقة لمقصد الطبيعة الأول شأنها شأن الخاصيّات التي تزيد بصورة مباشرة سعادته ورفاهيته؟ وهل بوسع هذه الاعتبارات البعيدة وغير الأكيدة أن توازن المشاعر التي تتولد من الرؤية الطبيعية والمباشرة للأشياء؟ وهل يرى إنسان سُلب مبلغاً ضخماً أن العناء الذي يعانيه من جراء هذه الخسارة سينقص أي نقصان من جراء تلك التأملات السامية؟ ولماذا يجب علينا أن نفترض أن بغضنا الأخلاقي للجريمة لا يتلاءم مع هذه التأملات؟ ولماذا لا يمكن للإقرار بالفارق الحقيقي بين الرذيلة والفضيلة أن يتصالح مع جميع السساتيم الفلسفية الاعتبارية شأنه شأن الإقرار بالفارق الحقيقي بين الجمال الشخصي والقبح؟ وهذان الفارقان يتأسسان على مشاعر الذهن البشري الطبيعية. ولا يمكن لهذه المشاعر أن تتوجه أو تتخلخل بناء على أي نظرية فلسفية أو أي اعتبار كائناً ما كان.

-81-

والاعتراض الثاني لا يجد جواباً بمثل هذه السهولة، ولا جواباً مرضياً كسابقه؛ وليس من الممكن أن نشرح بتميّز كيف يمكن لله أن يكون السبب المتوسط لجميع الأفعال البشرية من دون أن يكون فاعلاً للإثم والشَّيْن الخلقي. وتلك أسرار يجد العقل الطبيعي نفسه عاجزاً تماماً عن الخوض فيها وحده، ومن دون مساعدة. فلو اعتنق أي سستام كان سيجد نفسه في غمرة من الصعوبات التي لا تحلّ، بل في تناقضات في كل خطوة يخطوها في هذه الأمور. أن نوفّق حياد الأفعال البشرية وعرضيتها مع العلم الكلي أو ندافع عن القرارات المطلقة ونرفض أن يكون الله مع

ذلك فاعل الإثم، تلك أمور تبيّن حتى الآن أنها تتخطى كل قدرة الفلسفة، التي ستكون سعيدة لو تظل محتفظة بشجاعتها عندما تغامر بتفحص هذه الأسرار السامية. فإذا ما غادرت هذا المسرح المليء بالألغاز والمربكات وعادت، بالتواضع اللائق، إلى مجالها الحقيقي، أي فحص الحياة العادية، فإنها ستجد فيها ما يكفي من الصعوبات كي تشغل أبحاثها من دون أن ترتمي في محيط، من الشك والارتياب والتناقض، لا حدود له.

فصل IX

في عقل الحيوان

-82-

تتأسس جميع تعليلاتنا المتعلقة بالوقائع على نوع من التمثيل يؤدي بنا إلى أن نتوقع من السبب الأحداث بعينها التي نتجت عن أسباب مشابهة، كما لاحظنا. وحيث تكون الأسباب متشابهة تماماً، يكون التمثيل كاملاً والاستدلال المستمد منه يقينيّاً ومبرماً؛ فلا يمكن لأحد أن يشك قط في أنه حيث يرى قطعة من الحديد سيكون ثمة وزن وتماسك بين الأجزاء كما في كل الحالات الأخرى التي وقعت تحت ملاحظته. أما حيث لا تكون الأشياء على مثل هذا التشابه الدقيق فيكون التمثيل أقل كمالاً والاستنتاج أقل إبراماً، لكنه يظل يحتفظ مع ذلك بقوة متناسبة مع درجة التماثل والتشابه. والملاحظات التشريحية المجراة على حيوان واحد تمتد، بهذا النوع من التعليل، على الحيوانات جميعاً. فمن المؤكد مثلاً أننا عندما نبيّن بوضوح أن الدورة الدموية تحدث في مخلوق ما، كالضفدعة أو السمكة، فإن ذلك سيشكل زعماً قوياً في أن المبدأ نفسه يوجد عند المخلوقات جميعاً. ويمكن أن نوغل أكثر في هذه الملاحظات التمثيلية حتى في العلم الذي نعالجه

الآن؛ وأي نظرية تصلح لتفسير أعمال الفاهمة أو أصل الأهواء البشرية واقترانها ستكتسب سلطة إضافية فيما لو وجدنا أنها ضرورية لتفسير الظاهرات عينها عند سائر الحيوانات الأخرى. وسوف نخضع لهذا الامتحان الفرضَ الذي سمح لنا، في السياق السابق، بأن نحاول تفسير التعليلات التجربية كلها؛ ونأمل أن تصلح وجهة النظر الجديدة هذه لتأييد ملاحظاتنا السابقة كلها.

-83-

أولاً، يبدو من البديهي أن الحيوانات، شأنها شأن البشر، تتعلم كثيراً من الخبرة وتستنتج أن الأحداث بعينها تتبع دائماً الأسباب بعينها. وبفضل هذا المبدأ تتآلف مع أكثر خاصيّات الأشياء الخارجية بداهة، وتراكم رويداً رويداً منذ ولادتها، معرفتها عن طبيعة النار والماء والتراب والحجارة والمرتفعات والمنخفضات والآثار الحاصلة عن عملها. ويمكن أن نفرق بوضوح، هنا، بين الجهل وعدم الخبرة عند الشبان، والمهارة والفطنة عند الكهول الذين تعلموا، بطول المشاهدة، أن يتجنبوا ما يؤلمهم ويلاحقوا ما يريحهم ويسرّهم. ويتآلف حصان معتاد على الريف مع الارتفاع الذي يمكنه أن يقفز منه، ولا يحاول قط أن يجتاز ما يتخطى قوته ومهاراته. ويترك السلوقي الهرم لصاحبه أفتى الجزء الأكثر إرهاقاً من الصيد ويترصد هو الأرنب عند المنعطفات؛ ولا تقوم التخمينات التي يكونها بهذا الصدد على شيء آخر سوى مشاهدته وخبرته.

ويظهر ذلك بوضوح أكبر من النظر في آثار التدريب والتربية

على الحيوانات، التي يمكن تعليمها، بفضل تطبيق سليم للثواب والعقاب، سلسلة ما من الأفعال، وحتى أكثر الأفعال تضاداً مع فِطَرها وميولها الطبيعية. أليست الخبرة هي ما يجعل كلباً يحس الألم عندما تهدده أو ترفع عليه سوطاً لضربه؟ أليست الخبرة أيضاً ما يجعله يجيب عن اسمه ويجعله يستدلّ من هذا الصوت الاعتباطي على أنك تعنيه هو وليس واحداً من رفاقه وأنك تريد أن تستدعيه عندما تلفظ هذا الصوت بطريقة معيّنة، وبنبرة ولهجة معينة؟

ويمكن لنا في الحالات هذه كلها أن نلاحظ أن الحيوان يستدلّ على واقعة تتخطى ما يلطم حواسه مباشرة؛ وأن هذا الاستدلال يقوم بأسره على الخبرة الماضية بقدر ما يتوقع المخلوق من الشيء الحاضر النتائج عينها التي وجد دائماً في مشاهداته أنها تحصل عن أشياء متشابهة.

ثانياً، من الممتنع أن يكون استدلال الحيوان هذا قائماً على أي نقلة في الحجاج أو التعليل تجعله يستخلص أن أحداثاً متشابهة يجب أن تتلي أشياء متشابهة. وأن مجرى الطبيعة سيكون أبداً منتظماً في عمليّاته. إذ لو كان ثمة حجج من هذا الجنس، فستكون بالتأكيد عويصة إلى حد لا يمكن معه للأفهام الناقصة أن تلاحظها لأن اكتشافها ودراستها يتطلبان من عبقرية فلسفية مثابرةً وانتباهاً فائقين. فالتعليل ليس إذن مرشد الحيوانات إلى هذه الاستدلالات، ولا مرشد الأولاد ولا عموم البشر في أفعالهم العادية وخلاصاتهم. ولا حتى الفلاسفة أنفسهم الذين هم، في كل الأجزاء النشطة من حياتهم، وبوجه الإجمال، من طينة العامي تحكمهم الشعارات عينها. ويجب أن تكون الطبيعة قد زودتنا بمبدأ

آخر ذي تطبيق واستعمال أسهل وأعمّ. وعملية على أهمية بالغة في الحياة كالتي للاستدلال على الآثار من الأسباب لا يمكن أن يُعهد بها إلى حيرة مسار الحجاج والتعليل. وإذا كان الأمر يحتمل الشك بالنظر إلى البشر، فإنه لا يقبل أي شك، على ما يبدو، بالنظر إلى الخليقة العجماء. وما إن تقام الخلاصة بثبات بالنسبة إلى أحد المخلوقات حتى يتوافر لنا زعم قوي، وفقاً لكل قواعد التمثيل، بأنه من المناسب قبولها كلياً من دون استثناء أو تحفّظ. والتعوّد وحده هو ما يدفع الحيوان إلى أن يستدل، من كل شيء يلطم حواسه، على الشيء الذي يصاحبه عادة، وما يحمل مخيلته على أن تتصوّر الواحد عند ظهور الآخر بتلك الطريقة الخاصة التي نسميها \اعتقاداً\. ولا يمكن أن نعطي تفسيراً آخر لذلك العمل في كل أصناف الكائنات الحاسة التي تقع ضمن معرفتنا وملاحظتنا، سواء في ذلك أصنافها العليا أم أصنافها الدنيا(*).

(*) بما أن جميع التعليلات حول الوقائع أو الأسباب تصدر عن التعود وحسب، فإنه يمكن أن نسأل كيف يتأتى للبشر أن يتخطوا الحيوان إلى هذا الحد في التعليل. وكيف يتخطى إنسان إنساناً آخر؟ أليس للتعود التأثير عينه على الجميع؟
سنحاول الآن أن نشرح الفارق الكبير الذي نكتشفه بين الفواهم البشرية، وبعدها سنفهم بسهولة سبب الفارق بين البشر والحيوان.
1- عندما نكون قد عشنا زمناً ما وتعودنا على اطراد الطبيعة نكتسب عادة ما، تجعلنا نسقط أبداً المعلوم على المجهول ونظن أن هذا يشبه ذاك. وبفضل هذا المبدأ العام المتولد من العادة ننظر إلى تجربة واحدة بوصفها أساساً للتعليل ونتوقع حادثاً مشابهاً بدرجة معينة من اليقين، إذا كانت التجربة قد أقيمت بعناية وكانت قد خلت من كل أمر غريب. وعليه فإن ملاحظة نتائج الأشياء تعدّ مسألة عظيمة الأهمية. وبما أن إنساناً يمكن أن يتخطى إنساناً آخر بدرجة كبيرة، في الانتباه والتذكر والملاحظة فإنه ينجم عن ذلك فارق عظيم في تعليلاتهما.

-85-

لكن على الرغم من أن الحيوان يكتسب كثيراً من معارفه فالمشاهدة فإن كثيراً منها يصدر عن قدرة أصلية في الطبيعة؛ وتتخطى هذه كثيراً حصة المكتسبات التي يحصّلها الحيوان في المناسبات العادية؛ ولا تفيد الممارسة والخبرة إلا قليلاً في تحسينها أو قد لا تفيد البتة. ونسمي هذه المعارف الخاصة فِطَراً، ونميل إلى الإعجاب بها بوصفها شيئاً بالغ الغرابة، لا تفسره كل

2- إذا كان ثمة تشابك أسباب في إحداث أثر ما، يمكن لذهن ما أن يكون أرحب من آخر وأقدر بكثير على فهم مجمل سستام الأشياء وعلى استنتاج النتائج منها بصواب.

3- يمكن لواحد أن يتبع تسلسلاً في النتائج أبعد مما يمكن لآخر.

4- قليل من الناس يمكنهم أن يفكروا طويلاً من دون الوقوع في اختلاط الأفكار ومن دون عدّ فكرة بمثابة أخرى؛ وهناك درجات متفاوتة في هذا العجز.

5- يحاط الظرف الذي يتعلق الأثر به، بظروف أخرى غريبة وخارجية في الغالب، ويلزم لفصلها غالباً كثير من الانتباه والدقة والحذق.

6- إن تشكيل الشعارات العامة بناء على ملاحظات خاصة هو عملية لطيفة للغاية؛ ولا شيء أكثر اعتياداً من الوقوع في الأخطاء حول هذه المسألة جرّاء التسرع أو ضيق الأفق، عندما لا ننظر إلى الموضوع المدروس من كل جوانبه.

7- عندما نعلل انطلاقاً من تمثيلات فإن من له خبرة أكثر أو من يكتشف التمثيلات بسرعة أكثر يعلل بطريقة أفضل.

8- الميول المتولدة من التحكيمة والتربية والهوى والتحزّب الخ... تؤثر على ذهن أكثر مما تفعل على آخر.

9- ما إن تتكوّن لدينا ثقة بشهادة الناس حتى توسع الكتب والحوار فلك الخبرة والتفكير عند واحد من الناس أكثر مما تفعله عند آخر.

وسيكون من السهل اكتشاف عدة ظروف أخرى تبيّن الفرق بين فواهم البشر.

أبحاث الفاهمة البشرية. لكن إعجابنا قد يتوقف، أو ينقص، عندما نرى أن التعليل التجربي نفسه، الذي نملكه بالاشتراك مع الحيوانات والذي نخضع له كل شروط الحياة، ليس سوى نوع من الفطرة أو القدرة الآلية التي تفعل فينا من دون علمنا؛ والتي لا تتوجه، في أعمالها الرئيسية، بأي علاقة من تلك العلاقات الفكرية أو المقارنات التي هي مواضيع ملكاتنا العقلية. وعلى الرغم من أنها فطرة مختلفة إلا أنها مع ذلك فطرة تعلّم الإنسان أن يتجنّب النار، شأنها شأن تلك الغريزة التي تعلّم الطير، مع كل ما يلزم من الدقة فنّ حَضْن البيض وكل التدبير والنظام في حضانة صغاره.

فصل X

في المعجزات

قسم أول

-86-

يوجد في كتابات د. تيلوتسون، حجة ضد الحضور الفعلي[1] وهي حجة مثلها من الاختصار والرشاقة والقوة مثل أي حجة قد نقبل بها ضد مذهب قلّما يليق به دحض جدي. يقول هذا الأسقف العالِم: من المعترف به، في كل مكان، أن مرجعية الكتاب المقدس أو الناموس تستند فقط إلى مرجعية الرسل الذين كانوا شهود عيان لمعجزات مخلصنا التي أثبتت رسالته الإلهية. وعليه فإن البيّنة التي لدينا لصالح حقيقة الدين المسيحي هي أقل من

(1) Tillotson (1630-1694) أسقف أنغليكاني وواعظ اشتهر بنقده لعقيدة استحالة القربان، أي حضور جسد المسيح ودمه حضوراً فعلياً، وليس رمزياً، في خبز القربان وخمره أثناء القداس. وينكر البروتستانت (ومنهم الأنغليكان) هذه الاستحالة في حين تذهب الكنائس الأخرى إلى عدّها استحالة حقيقية وسرّاً من الأسرار المقدسة.

البينة التي لصالح حقيقة حواسنا؛ لأن تلك لم تكن أكبر من هذه حتى عند أصحاب ديننا الأوائل. ومن البديهي أنها يجب أن تنقص بالانتقال منهم إلى أتباعهم؛ ولا يمكن لأحد إذن أن يحتفظ إزاء شهاداتهم بتلك الثقة التي لديه بموضوع حواسه المباشر. وحيث إن بيّنة أضعف لا يمكنها قط أن تهدم بينة أقوى، فإنه إذا لم يكن مذهب الحضور الفعلي قد ذكر بوضوح كاف في الكتاب المقدس فإنه سيكون من المضاد مباشرة لقواعد التعليل السليم أن نعطيه موافقتنا. وهو يناقض الحواس على الرغم من أن الكتاب المقدس والناموس، الذين يفترض أنه مبني عليهما، لا يحملان معهما بيّنة كذلك التي للحواس حين ينظر إليهما كمجرد بيّنات خارجية وحين لا يكونان قد استقرا في صدر كل واحد بعمل مباشر من الروح القدس.

ولا أبلغ من مثل هذه الحجة الحاسمة التي تفرض الصمت على الأقل على هذر التزمت والتخريف، وتحرّرنا من إلحاحهما غير الموفق. وإني أفخر بكوني اكتشفت حجة من نوع مماثل يمكنها، إن كانت صحيحة، أن تصلح أبداً، لدى الحكماء والعلماء، لوضع حد لكل نوع من الأوهام الخرافية وأن تصلح بالتالي طالما بقي العالم. ذلك أنه طالما بقي العالم، على ما أزعم، طالما بقيت قصص المعجزات والأعاجيب في كل تاريخ مقدس أو مدنس.

-87-

على الرغم من أن الخبرة هي مرشدنا الوحيد في التعليل حول الوقائع فإنه يجب الإقرار بأن هذا المرشد ليس معصوماً عن الخطأ دائماً، وأنه في بعض الأحيان قادر على إيقاعنا في الأخطاء. فمن يتوقع، في ظروف مناخنا، أن يكون الطقس في أي أسبوع من يونيو أحسن مما سيكون في أسبوع من ديسمبر، يعلّل بصواب ووفقاً للخبرة؛ لكن من المؤكد أنه قد يحصل أنه قد يجد نفسه مخطئاً، في الواقع. لكن يمكننا مع ذلك، أن نلاحظ أن ليس لصاحبنا، في مثل هذه الحالة، أي سبب للشكوى من الخبرة؛ لأن هذه تُعْلِمنا، في العادة، سلفاً عن طريق ذلك التضاد في الأحداث، باللا-يقين الذي يمكن أن نتعلّمه من الملاحظة الدؤوبة. فجميع الآثار لا تتلي بيقين متماثل أسبابها المفترضة. ويصادف أن تكون بعض الأحداث في جميع البلدان وفي جميع العصور، في ترافق ثابت بعضاً مع بعض؛ في حين يصادف أن يكون سواها أكثر تنوعاً، ومخيّباً لتوقعاتنا في بعض الأحيان إلى حد أنه يوجد في تعليلاتنا المتعلقة بالمسائل الواقعية، درجات الوثوق المتخيّلة جميعها من أعلى يقين إلى أدنى نوع من البيّنة الخلقية.

وعليه، فإن الإنسان العاقل يجعل اعتقاده متناسباً مع البيّنة. ففي تلك الخلاصات المستندة إلى خبرة لا تخطئ، يتوقع الحادث بأعلى درجة من اليقين وينظر إلى الخبرة الماضية كدليل كامل على الوجود المقبل لهذا الحادث. في حين يتصرف بدراية أكبر في حالات أخرى، فَيَروز التجارب المضادة وينظر أي جهة يدعمها

أكبر عدد من التجارب فيميل إليها، مع شكٍّ ما أو شبهة؛ وحين يثبت حكمه. أخيراً فإن البيّنة لا تتخطى ما يسمى بصحيح العبارة احتمالاً. فكل احتمال يفترض إذن تضاداً ما بين التجارب والمشاهدات حيث نجد أن إحدى الجهات ترجح على الأخرى وتحدث درجة من البيّنة مناسبة لأرجحيتها. فماية حالة أو تجربة من جهة، وخمسون من الأخرى تجلب توقعاً متردداً للحادث؛ لكن ماية تجربة متشابهة مقابل واحدة فقط مضادة تولد، على نحو معقول، درجة كافية من اليقين. ويجب، في جميع الحالات، أن نوازن ما بين التجارب المتضادة، عندما تتضادّ، وأن نطرح العدد الأصغر من العدد الأكبر لكي نعرف القوة الصحيحة للبيّنة الأعلى.

-88-

ونطبّق هذه المبادئ على حالة خاصة؛ يمكننا أن نلاحظ أن ليس ثمة من نوع من التعليل آلف وأنفع بل ألزم للوجود البشري من التعليل المشتق من الشهادة البشرية وإفادات شهود العيان والحضور. وربما نجد من ينكر أن هذا النوع من التعليل يقوم على علاقة السبب بالأثر. ولن أجادل حول اللفظ وسأكتفي بملاحظة أن اطمئناننا إلى أي حجة من هذا النوع لا يصدر عن أي مبدأ آخر سوى ملاحظتنا لمصداقية الشهادة البشرية، ولمطابقة الوقائع، في العادة، لإفادات الشهود. وإنه لشعار عام ذاك القائل: لا يوجد أشياء ليس بينها اقتران قابل لأن يكتشف، وأن جميع الاستدلالات التي يمكن أن نطلع بها من الواحد على الآخر، تقوم فقط على خبرتنا بترافقها الثابت والمنتظم؛ وليس علينا، بالتأكيد أن نستثني من هذا الشعار الشهادة البشرية التي يبدو

اقترانها مع حادث ما، في حد ذاته قليل الإلزام شأنها شأن أي شهادة أخرى. ولو لم تكن الذاكرة على درجة معينة من الثبات، ولو لم يكن للبشر الميل في العادة إلى الصدق ومبدأ الاستقامة؛ ولو كانوا لا يحسون بالخجل عندما نكشف أكاذيبهم؛ أقول، لو كانت الخبرة لا تكشف أن هذه الخاصيّات ملازمة للطبيعة البشرية لما كنا أولينا الشهادة البشرية أدنى ثقة. وامرؤ يهذي أو يعرف بكذبه ونذالته لا يتمتع بأي مرجعية بالنسبة إلينا.

ولما كانت البيّنة المستمدة من الشهود والشهادة البشرية تقوم على الخبرة الماضية فإنها تتغير مع الخبرة ويُنظر إليها إما كدليل وإما كاحتمال حسب ما إذا كنا وجدنا الترافق بين أي رواية معيّنة وأي شيء من أي نوع، ثابتاً أو متغيراً. ويجب أن نأخذ في الحسبان عدداً من الظروف في جميع الأحكام التي من هذا النوع؛ والقاعدة الأخيرة التي تسمح لنا بالتقرير في جميع المنازعات التي يمكن أن تنشأ بصددها، تستمد دائماً من الخبرة والملاحظة. فإذا كانت الخبرة غير مطردة تماماً من أي جهة، فستصحب معها تضاداً لا مفرّ منه في أحكامنا، وتضاداً مماثلاً ودحضاً متبادلاً للحجج كالذي في كل نوع آخر من البيّنة. ونحن نتردد غالباً أمام روايات الآخرين، ونوازن الظروف المتضادة التي تسبب شكاً وشبهة؛ وعندما نكتشف أرجحية في جهة من الجهات نميل إليها، لكن مع اطمئنان ناقص بما يتناسب مع قوة الضد.

-89-

تضاد البينة في الحالة الحاضرة يمكن أن يصدر عن عدة

أسباب مختلفة؛ من تضارب الشهادات المضادة ومن طباع الشهود وعددهم، ومن الطريقة التي يقدمون بها شهادتهم، أو من اجتماع هذه الظروف كلها. ونحن نغذي شكوكاً حول الواقعة عندما يناقض الشهود بعضهم بعضاً؛ وعندما لا يكونون بالعدد الكافي، وعندما يكونون ذوي طباع مشبوهة، وعندما يكون لهم مصلحة في الإدلاء بزعم ما، وعندما يروون شهادتهم بتردد، أو على العكس بتوكيد فائق الحدّة. وهناك خاصيّات كثيرة من النوع نفسه قد تنقص أو تتلف قوة الحجة المستمدة من الشهادة البشرية.

افرض، مثلاً، أن الواقعة التي تحاول الشهادة إثباتها، تضرب في الغريب والمدهش، فإن البيّنة الحاصلة في هذه الحالة، عن الشهادة يصيبها نقص متفاوت بنسبة تفاوت الواقعة في عاديّتها. والسبب الذي يجعلنا نولي مصداقية للشهود والمؤرخين، لا يستمد من اقتران مدرك قبلياً بين الشهادة والحقيقة؛ بل من كوننا اعتدنا أن نجد تطابقاً فيما بينهما. لكن عندما تكون الواقعة المشهود لها نادراً ما تقع تحت ملاحظتنا، يحدث نزاع بين خبرتين متضادتين واحدة تهدم الأخرى بمقدار قوتها؛ ويمكن للخبرة الأعلى وحدها أن تفعل في الذهن بأرجحية قوتها. ومبدأ الخبرة هذا هو بعينه المبدأ الذي يعطينا درجة معينة من الاطمئنان إلى شهادة الشهود، والذي يعطينا في الوقت نفسه، في هذه الحالة، درجة أخرى من اليقين المضاد للواقعة التي يحاول الشهود إثباتها؛ ويولّد هذا التناقض بالضرورة تأرجحاً وتقويضاً متبادلاً للاعتقاد والمرجعية:

"لا أصدق مثل هذه القصة حتى لو رواها لي كاتون

بنفسه»(*)، ذاك مثل كان يضرب في روما حتى في حياة هذا الوطني الفيلسوف. كان من المسلّم به أن عدم قابلية الواقعة للتصديق، يمكن أن تعطل أي مرجعية مهما كانت كبيرة.

الأمير الهندي الذي رفض أن يصدق الروايات الأولى عن آثار الجليد، كان يفكر بشكل سليم؛ فقد كان يلزمه بالطبع شهادة أقوى كي يوافق على وقائع تحدث بتأثير من الطبيعة لم يكن مألوفاً لديه، ولم يكن له ما يكفي من المماثلة مع الأحداث التي كان له بها خبرة ثابتة ومطردة. وعلى الرغم من أن الوقائع لم تكن مضادة لخبرته بل كانت غير مطابقة لها(**).

(*) بلوتارك: in vita Caonnis Catonis (95-46 ق.م) مراقب مالي وقاض عسكري روماني من أتباع الرواقيين.

(**) لم يكن بإمكان أي هندي ليس لديه خبرة بأن الماء لا يشرع في التجمد في الأقاليم الباردة. وإن ذلك يعني وضع الطبيعة في موقع يجهله تماماً، ولمن الممتنع عليه أن يقول قبلياً ما قد ينتج عنه. ويجب إجراء خبرة جديدة تكون نتيجتها دائماً غير يقينية. ويمكن أحياناً أن نخمّن، بالتمثيل، ما قد يتبع؛ لكن ذلك يبقى مجرد تخمين. ويجب الإقرار بأن الحادث، في حالة الجليد الحاضرة يحصل في التضاد مع قواعد التمثيل وأنه على نحو لا يمكن لهندي أن يتوقعه عليه. فمفاعيل البرد على الماء ليست متدرجة مع درجات البرودة، بل إن الماء في كل مرة يصل فيها إلى درجة التجمد ينتقل في لحظة من سيولة بالغة إلى صلابة كاملة. ويمكن إذن أن نسمي هذا الحادث خارجاً على المألوف، ويلزم شهادة قوية بما يكفي كي يصدقه سكان إقليم حار؛ لكن هذا الحادث ليس مع ذلك معجزاً ولا مضاداً للخبرة المطردة لمجرى الطبيعة في الحالات التي تكون فيها جميع الظروف هي بعينها. لقد رأى سكان سومطرة الماء سائلاً أبداً في إقليمهم الخاص ويجب أن يحسبوا أعجوبة تجمّد مجاري المياه عندهم، أما في موسكو فلم يروا قط ماء في الشتاء، وعليه لا يمكن أن يكونوا إيجابيين، بصورة عقلانية، حول ما قد ينتج عنه.

-90-

لكن، لزيادة الاحتمال المضاد لشهادة الشهود، لنفترض أن الواقعة التي يزعمون أنها، بدل أن تكون مدهشة وحسب، كانت معجزة حقيقية؛ ونفترض أيضاً أن الشهادة منظوراً إليها على حدة وفي حد ذاتها، تقوم على دليل كامل؛ في هذه الحالة هناك دليل ضد دليل، ويجب أن يربح الأقوى، لكن قوته تكون انتقصت بنسبة قوة الدليل المضاد.

والمعجزة هي خرق لقوانين الطبيعة؛ ولما كانت الخبرة الثابتة وغير القابلة للخلل قد أقامت هذه القوانين، فإن الدليل الذي يعارض معجزة ما، بناء على طبيعة الواقعة عينها، لهو بكمال أي دليل متخيّل يستمد من الخبرة. فلماذا يكون أكثر من محتمل أن كل الناس سيموتون، وأن الرصاص لا يمكن أن يبقى معلقاً في الهواء من تلقاء نفسه؛ وأن النار تحرق الخشب وتنطفئ بالماء؛ إن لم يكن لأن هذه الأحداث وُجدت متفقة مع قوانين الطبيعة؛ وأنه يلزم خرق لهذه القوانين، أو بتعبير آخر، يلزم معجزة كي تمتنع عن الحصول. ولا شيء يعدّ معجزة إن كان يحصل ذات مرة في مجرى الطبيعة العادي. فليس معجزة أن يموت فجأة امرؤ بصحة جيدة في الظاهر، لأن هذا النوع من الموت على الرغم من أنه أقل ألفة من الآخر، فإنه غالباً ما شوهد أنه يحدث. لكن، معجزة أن يعود ميت إلى الحياة، لأن هذه الواقعة لم تُشاهد في أي عصر ولا في أي بلد. يجب إذن أن يكون ثمة خبرة مطردة ضد كل حادث معجز وإلا لما استحق الحادث هذه التسمية. ولما كانت الخبرة المطردة توصل إلى دليل،

كان هناك دليل مباشر وكامل مستمد من طبيعة الواقعة ضد وجود أيّ معجزة، ولا يمكن لمثل هذا الدليل أن يدحض ولا للمعجزة أن تصير قابلة للتصديق بدليل مضاد أرجح(*).

-91-

وينتج عن ذلك بوضوح (وذاك شعار عام جدير بانتباهنا): "أن أي شهادة لا تكفي لإثبات معجزة إلا إذا كانت الشهادة من النوع الذي يكون كذبها أكثر إعجازاً من الواقعة التي تحاول إثباتها؛ وحتى في هذه الحالة يحصل دحض متبادل للحجج وتعطينا الحجة الأقوى وحدها يقيناً متناسباً مع درجة القوة الباقية

(*) يمكن للحادث أحياناً أن لا يظهر، بحد ذاته، مضاداً لقوانين الطبيعة، ويمكن مع ذلك أن نسميه، إن كان حقيقياً، معجزة بسبب ظرف ما، لأنه، في الواقع، مضاد لتلك القوانين. فحين يأمر امرؤ يدّعي سلطة إلهية، مريضاً بأن يصير بصحة جيدة، ورجلاً بصحة جيدة أن يموت، ويأمر الغيوم بأن تمطر، والرياح أن تنفخ وباختصار حين يأمر أن تحدث عدة أحداث طبيعية تتلي مباشرة أمره؛ يمكن أن نحسب هذه الأحداث بمثابة معجزات لأنها حقيقة مضادة لقوانين الطبيعة في هذه الحالة. لأنه إذا بقي شك في أن الحادث والأمر قد تطابقا مصادفة لا يعود ثمة من معجزة ولا خرق لقوانين الطبيعة. أما إذا أزحنا هذا الشك فسيكون هناك بالتأكيد معجزة وخرق لتلك القوانين، لأن لا شيء أكثر تضاداً مع الطبيعة من أن يكون لصوت رجل أو لأمره مثل ذلك التأثير. ويمكن أن نعرّف المعجزة بدقة بوصفها خرقاً لقانون من قوانين الطبيعة بإرادة إلهية خاصة أو بتوسط فاعل غير مرئي. وقد يكتشف الناس المعجزة أو لا يكتشفونها. ذلك لن يغيّر في طبيعتها وماهيتها. فارتفاع بيت أو سفينة في الهواء هي معجزة مرئية، وارتفاع ريشة عندما لا يكون في الهواء أي قوة لازمة لإحداث هذا الارتفاع هي معجزة حقيقية أيضاً وإن كانت أقل إحساساً من قبلنا.

بعد طرح القوة الأضعف". فعندما يقول لي امرؤ إنه رأى ميتاً أُعيد إلى الحياة، أنظر مباشرة في نفسي إن كان من المحتمل أن يخدعني هذا المرء، أو يخدع نفسه أكثر من احتمال أن تكون الواقعة التي يرويها حدثت فعلاً. وأروز المعجزتين واحدة بعد الأخرى؛ وحسب الأرجحية التي أكتشف أعلن قراري وأرفض دائماً المعجزة الأكبر. فإذا كان تكذيب شهادته أكثر إعجازاً من الحادث الذي يرويه، فعندئذ، وعندئذ فقط، يمكنه أن يطمع في أمرْ اعتقادي ورأيي.

قسم ثان

-92-

في التعليل السابق افترضنا أن الشهادة التي تستند إليها المعجزة من الممكن أن توصل إلى دليل كامل، وأن تكذيب هذه الشهادة سيكون أعجوبة حقيقية؛ لكن من السهل إظهار أننا بالغنا في التساهل وأنه لم يوجد البتة أي حادث معجز قائم على بيّنة بمثل هذا الاكتمال.

أولاً، لأنه لا يمكن أن نجد في التاريخ كله معجزة يشهد لها عدد كافٍ ممن لا ريب في سلامة حسهم وتربيتهم وعلمهم، بما يضمن لنا عدم وقوعهم فريسة للوهم، وممن يتمتعون بالكمال الذي لا مرية فيه إلى حد يضعهم فوق أي شبهة في إرادة خداع الآخرين، وممن لديهم رصيد وشهرة عند الناس كبيرْين إلى حد أنهم سيخسرون كثيراً لو اكتشفنا أيّ كذب لديهم. ويشهدون في

الوقت عينه على وقائع حاصلة بطريقة علنية إلى حد، وفي منطقة من العالم معروفة إلى حدّ أن اكتشاف الزيف فيها سيكون محتماً. جميع هذه الأمور لازمة كي تعطينا ثقة تامة بالشهادة البشرية.

-93-

ثانياً، يمكن أن نلاحظ في الطبيعة البشرية مبدأ لو تفحصناه عن كثب لانتقص، انتقاصاً بالغاً، اليقين الذي قد يكون لدينا بأي نوع من الأعاجيب بناء على الشهادة البشرية. والشعار، الذي يقودنا عادة في تعليلنا، هو أن الأشياء، التي ليس لدينا بها أي خبرة، تشبه تلك التي لدينا بها خبرة؛ وأن ما وجدناه أكثر اعتياداً، هو دائماً أكثر احتمالاً؛ وحيث يوجد تضاد بين الحجج، يجب أن نعطي الأفضلية لتلك القائمة على أكبر عدد من الملاحظات السابقة. لكن على الرغم من أننا، بتصرفنا تبعاً لهذه القاعدة، نرفض على الفور، واقعة غير عادية وغير قابلة للتصديق على مستوى عادي، فإن الذهن لا يتقيد دائماً، مع ذلك، بالقاعدة عينها، عندما يوغل إلى أبعد؛ وحين يؤكد له أي شيء كليّ الامتناع والإعجاز، فإنه يقبل بالأحرى، على الفور، بمثل تلك الواقعة بناء على ذلك الظرف عينه الذي يجب أن يهدم كل سلطة له. فالشغف بالمفاجأة والدهشة المتولدة من المعجزات هو لاعج ممتع؛ وهو يعطينا ميلاً محسوساً إلى التصديق بالحوادث التي عنها تصدر. ويذهب الأمر بعيداً إلى حد أن أولئك الذين ليس بوسعهم الاستمتاع مباشرة بهذه اللذة، أو ليس بوسعهم أن يصدقوا الحوادث المعجزة التي تُروى لهم، يحبون مع ذلك أن يشاركوا

في هذه المتعة بالواسطة والترجيع، ويفخرون ويبتهجون بإثارة إعجاب الآخرين.

وبأي تعطّش تُستقبل حكايات المسافرين المدهشة، وأوصافهم للمسوخ البحرية والبرية، ورواياتهم عن المغامرات المدهشة والغريب من البشر والعادات غير المألوفة؟ لكن إذا ما اتصلت الروح الدينية بحب المدهش فتلك نهاية الحس السليم. أما الشهادة البشرية فتفقد، في هذه الحالة، كل أمل بالمرجعية. فبوسع المتطرّف دينيّاً أن يكون حماسياً ويتصور رؤية ما لا حقيقة له، وقد يعرف أن ما يرويه كاذب ويثابر مع ذلك عليه، مع أفضل النوايا في العالم، بهدف تعزيز قضية بالغة القداسة: بل حتى عندما لا يكون هناك مجال لهذه الخدعة، فإن الغرور المُثار بمثل هذا الإغراء القوي، يفعل في المتطرّف بطريقة أقوى مما يفعل في سائر الناس في ظروف أخرى، وتفعل المصلحة الشخصية بقوة مماثلة. وقد لا يكون لمستمعيه، وغالباً ما لا يكون لهم، ما يكفي من القدرة على الحكم كي ينازعوه في بيّنته؛ وما لديهم من قدرة يتخلّون عنه مبدئياً في مثل هذه الأمور السرية السامية: أو إن راودتهم الرغبة في استعمال هذه القدرة على الحكم فإن الهوى والمخيلة الملتهبة يخلخل انتظام أعمال هذه القدرة. سذاجتهم تزيد من صفاقته، وصفاقته تضاعف سذاجتهم.

وتترك البلاغة، حين تكون في أعلى درجاتها قليلاً من المكان للعقل والتفكير: فهي إذن تتوجه كلياً إلى الواهمة أو إلى العواطف تأسر مستمعيها المريدين وتسيطر على فاهمتهم. ولحسن الحظ، نادراً ما تبلغ هذه الدرجة. لكن ما كان بإمكان شيشرون أو ديموستيموس أن يفعله نادراً في مستمعيه من أهل روما أو أثينا،

فإن أيّ كبوّشي وأي واعظ متجول أو مقيم يمكن أن يفعله في غالبية الناس وبدرجة أعلى إذا ما لامس مثل تلك الأهواء العامية الفظّة.

إن الأمثلة الكثيرة عن المعجزات المنحولة والحوادث فوق الطبيعية التي انكشفت في كل العصور ببيّنة مضادة أو التي انكشف امتناعها، تثبت بقوة كافية نزوع البشر نحو الغريب والمدهش، ويجب من ثم أن تستثير، شكوكاً ضد هذا النوع من الروايات. هاكم مثلاً على طريقتنا الطبيعية في التفكير حتى بإزاء أتفه الحوادث وأكثرها قابلية للتصديق: ليس هناك أي نوع من القصص ينتشر، وبخاصة في الدساكر والقرى، أسرع من قصص الزواج إلى حدّ أن شاباً وشابة، من شروط متساوية، لا يمكن أن يُشاهدا معاً مرتين من دون أن يزوّج الجوار الواحد للأخرى على الفور. فلذّة قصّ خبر جديد بمثل هذه الأهمية، وترويجه والسبق في حكايته، لذة تجتاح العقل. وهذا أمر معروف إلى درجة أن امرأً سليم الذوق لا يعير هذه الحكايات أي انتباه حتى يجدها مؤيدة بأعظم بيّنة ممكنة. أليست مثل هذه الأهواء، وأخرى أقوى منها أيضاً، هي التي تميل بعامة البشر إلى تصديق جميع المعجزات الدينية وروايتها بأكبر قدر من الاندفاع والثقة؟

-94-

ثالثاً، إن ما يشكل دعوى قوية ضد كل الروايات المعجزة والخارقة هو أنها تلاحظ بوفرة عند الأمم الحوشية[1] الجاهلة.

(1) barbarous في مقابل الحضرية civilized.

وإذا ما وجدت عند شعب حضري، يكون هذا الشعب قد ورثها عن أسلافه الحوشيين الجهّال الذين نقلوها إليه مع الهيبة والتقديس الذي يصاحب دائماً الآراء الموروثة. وعندما نقرأ بعناية بدايات التواريخ عند كل الأمم نميل إلى الظن أننا حُملنا إلى عالم جديد تتقطّع فيه لحمة الطبيعة، ويقوم كل عنصر بعمليته بطريقة مختلفة عن الطريقة التي يعمل بها الآن. فالمعارك والثورات والطاعون والجوع والموت ليست قط آثاراً لأسباب طبيعية نختبرها، [بل إن] أنواع الأعاجيب والكهانة والوحي والدينونة تحجب بما يكفي الأحداث الطبيعية القليلة المتصلة بها. لكن لما كان عددها يقل في صفحة نقترب فيها من العصور المستنيرة، فإننا سرعان ما نعلم أن لا شيء سرياً وخارقاً في المسألة؛ كل شيء يصدر عن ميل البشر الطبيعي إلى المدهش؛ وأن هذا الميل، على الرغم من الضربات التي يتلقاها من الحس السليم والعلم، لا يمكن قط أن يُجتث تماماً من الطبيعة البشرية.

ويميل القارئ المتروي، بعد مطالعة هذه القصص المدهشة إلى القول: من الغريب أن مثل هذه الحوادث العجيبة لا يحصل قط في أيامنا. لكن ليس من الغريب، على ما أظن، أن يكذب الناس في كل العصور. ويجب أن تكون قد شهدتَ بالتأكيد ما يكفي من حالات الضعف هذا. بل قد سمعت، بنفسك، سرد كثير من القصص المدهشة التي، بعد أن عاملها جميع أهل العقل والفطنة بازدراء، انتهت إلى أن يتركها العامي. وكن على ثقة بأن الأكاذيب المشهورة، التي انتشرت وازدهرت إلى هذا الحد المخيف ولدت من بدايات مماثلة. لكن بما أنها غرست في أرض

أكثر ملاءمة فقد انطلقت حتى صارت أخيراً أعاجيب تكاد تكون عظيمة بعظمة أولئك الذين يروونها.

وقد اعتمد النبي الكذاب، الإسكندر، الذي صار اليوم منسياً مع أنه كان بالغ الشهرة ذات مرّة، اعتمد سياسة حكيمة بإقامته أول مشهد من مشاهد دجله في پافلاغونيا حيث كان الناس، على حد قول لوقيانوس[1]، غاية في الجهل والغباء، وعلى أتم الاستعداد لازدراد أكبر كذبة ممكنة. والأشخاص البعيدون والضعفاء بما يكفي لكي يظنوا أن الأمر يستحق فحصاً، ليست لديهم الفرصة لتلقي معلومات أفضل. فالقصص تصلهم مضخمة بماية تفصيل وتفصيل. ويُظهِر الحُمْق حماسة لترويج التدجيل في حين أن الحكماء والعلماء يكتفون، في العادة، بالسخرية من سخفه، من دون أن يستعلموا عن الوقائع الجزئية التي قد تسمح بدحضه بوضوح. وعلى هذا النحو توصل الدّجال المذكور أعلاه إلى أن يستتبع مؤمنين، بدءاً من جهلة پافلاغونيا وصولاً إلى صفوف الفلاسفة اليونانيين، وأفراد أعلى طبقة وأكثرها تميزاً في روما؛ بل حتى إلى لفت انتباه الإمبراطور الحكيم مرقص أوريلّوس الذي ذهب إلى حد الوثوق بتنبؤاته المخادعة في شأن نجاح حملة عسكرية.

وتُجنى، من إطلاق كذبة ضمن شعب جاهل، فوائد كبيرة إلى درجة أنه حتى عندما يكون التضليل فظاً إلى حد لا ينطلي

---

(1) Lucian (125-192) هو صاحب 'مسامرات الأموات'، والمصدر الوحيد لسيرة الاسكندر الساحر هذا الذي جمع ثروة وأنصاراً في مقاطعة پافلاغونيا الوعرة في آسيا الوسطى وأقام معبداً لإله الطب إسكليبوس. وكان يستضرع نفسه بالحشائش ويستنزل الوحي.

معه على عامة البشر (كما هو الحال أحياناً، وإن نادراً) فإنه ينال حظاً من النجاح في بلدان بعيدة أفضل مما لو كان مسرحه الأول مدينة تشتهر بالفنون والمعرفة. فأكثر أولئك الحوشيين جهلاً وحوشية يحمل الرواية إلى الخارج. وليس لدى واحد من بلدهم ما يكفي من المراسلين، أو ما يكفي من المصداقية والسلطة لكي يناقض التضليل ويدحضه. ويجد ميل البشر إلى المدهش كامل فرصته للانتشار. وهكذا فإن القصة التي لا يصدقها أحد في مكان نشأتها تحسب يقينية على مسافة ألف ميل. لكن لو أن الإسكندر كان يقيم في أثينا لكان فلاسفة هذا المركز العلمي الشهير قاموا فوراً بنشر حكمهم حول المسألة، في كل أنحاء الإمبراطورية الرومانية. ولكان حكمهم هذا، مدّعماً بمثل هذه المرجعية العظيمة وموسّعاً بكل قوة العقل والبيان، فتح عيون الناس واسعاً. وصحيح أن لوقيانوس، إذ مرّ مصادفة في پافلاغونيا، كانت لديه الفرصة المناسبة للقيام بهذا الأمر. لكن لا يحدث دائماً، وإن كان يجب أن نتمنى ذلك بقوة، أن يصادف كل إسكندر لوقياناً جاهزاً لفضحه وكشف تدجيلاته.

-95-

ويمكن لي أن أضيف، كسبب رابع يُنقِص من نفوذ العجائب، أنه ليس ثمة من شهادة، لصالح أي منها، بل حتى لصالح تلك التي لم تُفتضح علناً، إلا ويناقضها عدد لا ينتهي من الشهادات، إلى حد أنه ليس المعجزة وحسب هي التي تقوّض مصداقية الشهادة بل إن الشهادة تقوّض نفسها. ولكي نجعل المسألة مفهومة أكثر دعونا نتأمل في أنه، بالنسبة إلى الدين، كل

ما هو مختلف، هو متناقض؛ وأنه من الممتنع أن تكون أديان روما القديمة وتركيا وسيام جميعها قائمة على أساس متين. وعليه فإن كل معجزة تحققت، على ما يُقال، في واحد من هذه الأديان (وكلها تزخر بالمعجزات) وكان هدفها تأسيس سستامها الخاص الذي تنتسب إليه، تتمتع، وإن بطريقة غير مباشرة، بالقوة عينها في تقويض أي سستام آخر. وبتقويضها للسستام الخصم، تقوّض أيضاً مصداقية المعجزات التي تؤسس هذا السستام؛ إلى حد أنه يمكن أن نحسب جميع خوارق مختلف الديانات وبينات هذه الخوارق سواء كانت ضعيفة أم قوية، بمثابة وقائع متضادة يعارض بعضها بعضاً. وحسب هذا المنهج في التعليل، عندما نعتقد بأي معجزة لمحمد أو لخلفائه تكون شهادة بعض العرب البدو بمثابة ضمانة لنا؛ ويكون علينا، من جهة أخرى، أن ننظر إلى مرجعية تيتوس ليفيوس[1] وبلوتارك وتاقيطوس[2] وباختصار إلى مرجعية كل المؤلفين والشهود من يونانيين وصينيين وكاثوليك رومان ممن روى أي معجزة عن دينه الخاص؛ أقول يكون علينا أن ننظر إلى شهادته بالعين نفسها التي ننظر بها إليه لو كان ذكر تلك المعجزة المحمدية وناقضها، بكلمات صريحة، باليقين نفسه الذي به يروي معجزته الخاصة. وقد تبدو هذه الحجة مُبالِغة في اللطف والحذلقة، لكنها في الحقيقة، لا تختلف عن تعليل قاضٍ يفترض أن مصداقية شاهدين يحمّلان امرأً جريمة ما، تقوّضها شهادة شاهدين آخرين يؤكدان أنهما شاهدا هذا الرجل على بعد مايتي ميل في اللحظة عينها التي يقال إن الجريمة ارتُكبت فيها.

(1) Titus Livius (64 أو 59 – 10 ق.م) صاحب "تاريخ روما".

(2) Tacttius: (56-120) مؤرخ.

-96-

إن إحدى أفضل المعجزات ثبوتاً في كل التاريخ العامي هي المعجزة التي يرويها تاقيطوس عن فسْباشيان الذي يشفي رجلاً أعمى، في الإسكندرية، بواسطة لعابه، ورجلاً أعرج بمجرد حسّه بقدمه؛ وكان الرجلان يمتثلان للإله سيرابيس، الذي تجلّى لهما، وأمرهما باللجوء إلى الامبراطور من أجل هذين الشفاءين المعجزين. ويمكن مراجعة القصة عند هذا المؤرخ المميز(*). حيث يبدو كل تفصيل أنه يزيد من وزن الشهادة. ويمكن أن نتوسع بهذه التفاصيل مع كل قوة الحجاج والبيان إذا كنا نهتم اليوم بإضفاء القوة على هذه الخرافة الوثنية المسفّهة: فهناك الحزم والصلابة والتقدم في العمر والاستقامة عند من هو بمثل عظمة الإمبراطور الذي تحادث، طوال حياته، بشكل عادي مع أصدقائه وحاشيته ولم يظهر عليه أي شكل من أشكال التألّه الغريبة التي كان يزعمها الإسكندر وديميتريوس. ومؤرخ هو كاتب معاصر له، يشتهر بالنزاهة والصدق، وبكونه، إضافة إلى ذلك، عبقرية ربما كانت الأكبر والأكثر نفاذاً في العصور القديمة كلها؛ وبكونه متحرراً من أي ميل إلى سرعة التصديق إلى حد وقوعه في التهمة المعاكسة: الإلحاد واللادين. ورواية للمعجزة استناداً إلى من يتمتع بخلق راسخ في الحصافة والصدق كأفضل ما يمكن أن نتصور. وشهود

(*) التاريخ، الكتاب V، فصل8. يروي سويتونيوس[1] القصة نفسها تقريباً في حياة القيصر فسباسيان.

(1) Suetonius (70-122) كاتب سير روماني.

عيان للواقعة يؤكدون شهادتهم بعد أن أخرجت الأسرة الفلاوية من الإمبراطورية ولم يعد بإمكانها أن تعطي جائزة ثمناً لكذبة[1]. هل الذين قضوا من زمان يذكرون الآن أيضاً، أم لم يعد من جزاء للكذب[2]. وإذا أضفنا إلى ذلك الطبيعة العلنية للوقائع كما رُوِيت، فإنه سيظهر أن لا بينة يمكن أن تفترض أقوى من ذلك لصالح كذبة بمثل هذا الوضوح والصراحة.

وهناك أيضاً قصة تُتذكر يرويها الكاردينال ريتز[3] وتستحق فعلاً أن ننظر فيها. فعندما يهرب هذا السياسي المتآمر إلى أسبانيا كي يتجنب ملاحقة أعدائه، يجتاز سراغسطة، حاضرة الأراغون حيث يحضرون إليه، إلى الكنيسة، رجلاً كان يعمل حمالاً مدة سبع سنين، ومعروفاً من كل واحد في المدينة وكان يقوم بصلواته في كل يوم في هذه الكنيسة. وقد شوهد مدة طويلة فاقداً إحدى ساقيه؛ لكنه استعاد ساقه بفرك ركبته بالزيت المقدس. ويؤكد لنا الكاردينال أنه رآه بساقين. وأن المعجزة شهد على صحتها كل كهنة الكنيسة وأن كل أهل المدينة استدعوا لتأييد الواقعة. ووجد الكاردينال أن حماس إيمانهم صادق في الاعتقاد بهذه المعجزة. فالراوي هنا كان إذن معاصراً للأعجوبة المفترضة، وكان ذا طباع شكاكة وخلّيعة مثلما كان ذا عبقرية كبيرة؛ والمعجزة كانت من

---

(1) فسباسيان (79-9) Vespasian هو مؤسس الأسرة الفلاوية Flavian التي دام حكمها من 69-96. أما الإله سيرابيس Serapis فقد أدخل عبادته إلى مصر بطليموس.

(2) النص وارد في اللاتينية وصورته: Utrumque, qui interfuere, nunc quoque memorant, postquam mendacio pretium.

(3) Retz (1613-1679) سياسي وكاتب فرنسي.

طبيعة مميزة إلى حد تصعب معه معارضتها؛ والشهود كانوا كثيرين جداً، وكانوا كلهم تقريباً مشاهدين للواقعة التي يدلون بشهادتهم فيها. وما يزيد كثيراً من قوة هذه الشهادات ويضاعف من دهشتنا بالمناسبة، هو أن الكاردينال نفسه الذي يروي القصة، لا يوليها، على ما يبدو، أي مصداقية، ولا يمكننا بالتالي أن نتهمه بالإسهام في هذا التضليل المقدس. وهو يعتقد حقاً أنه ليس من الضروري، لرفض واقعة من هذا النوع، أن يكون المرء قادراً على دحض الشهادة بشدة، وتبيان خطئها عبر كل تفاصيل الاحتيال والسذاجة التي أحدثتها. وكان يعلم أن هناك امتناعا كاملاً، عادة، للقيام بذلك في متسع قليل من الزمان والمكان؛ بل إن هناك صعوبة بالغة في التوصل إلى ذلك حتى عندما يكون المرء حاضراً بصورة مباشرة، بسبب من تعصّب قسم كبير من الناس وجهلهم ومكرهم وخبثهم. ولذا كان يستنتج، بوصفه مفكراً حصيفاً، أن مثل هذه البيّنة تحمل إمارة غلطها على وجهها، وأن المعجزة المؤيدة بالشهادة البشرية هي مدعاة للسخرية أكثر منها للإثبات.

ولم يحدث قط أن نسب عدد من المعجزات إلى شخص واحد أكبر من العدد الذي تحقق مؤخراً، كما يقال، في فرنسا على قبر الأب باريس الجَنْساوي الشهير الذي زوّغت قداسته الناس طويلاً. فقد كان شفاء المرضى وإعادة السمع إلى الصمّ والبصر إلى العميان، كان، حسب أقوال الجميع، الآثار العادية لذلك القبر المقدس. لكن الأمر الأكثر غرابة هو أن كثيراً من المعجزات كان يثبت مباشرة في المكان نفسه أمام قضاة لا جدال في استقامتهم، يدعمهم شهود ثقة وتميز، في عصر علمي وعلى أبرز مسرح في العالم اليوم. وليس هذا كل شيء؛ فروايتهم كانت

تنتشر وتوزع في كل مكان، ولم يكن بإمكان اليسوعيين، مع كونهم جسماً عالماً مدعماً بالقضاء المدني وعدواً لدوداً للآراء التي لصالحها، كما يقال، حدثت تلك المعجزات، لم يكن بإمكانهم قط دحضها أو فضحها بشكل بيّن. فأين نجد مثل هذا العدد من الظروف المتفقة في تأييد واقعة من الوقائع؟ وماذا لدينا لنعارض به مثل هذا الحشد من الشهود إن لم يكن الامتناع المطلق للأحداث التي يروون أو طبيعتها المعجزة؟ وهذا بالتأكيد ما ينظر إليه، في أعين جميع العقلاء، بوصفه، لوحده، تهفيتاً كافياً.

-97-

هل يمكن الاستنتاج من كون الشهادة البشرية تتمتع، في بعض الحالات، بقوة ونفوذ فائقين عندما تروي، مثلاً، معركة فيليبي أو فرساليا، هل يمكن الاستنتاج أنه يجب بالتالي أن يكون لكل نوع من الشهادات، في جميع الحالات، ما يساوي تلك قوة ونفوذاً؟ افرض أن عصبتي قيصر وبومباي ادعتا، كل من جانبها، النصر في هذه المعارك، وأن مؤرخي كل فريق قد نسبوا، بشكل مطّرد، الفضل إلى معسكرهم الخاص، فكيف كان سيمكننا ونحن على هذا البعد أن نحسم في الأمر بينهما؟ والتضاد هو أيضاً قوي بين المعجزات التي يرويها هيرودوت، أو بلوتارك وتلك التي يقدّمها ماريانا وبيدا وكل كاهن مؤرخ آخر.

إن العاقل يولي تصديقاً جد تقليدي لكل رواية تكون لصالح هوى الراوي من حيث تحسن بلده وعائلته أو شخصه بالذات أو من حيث تتوافق، بطريقة أخرى تماماً، مع ميوله ونزعاته الطبيعية.

لكن، هل هناك إغراء للمرء أكبر من أن يعد مبشراً أو نبياً أو رسولاً من السماء؟ ومن لا يتحمل كثيراً من المخاطر والصعوبات لبلوغ رتبة بمثل هذا العلوّ؟ أو في حال اهتدى المرء من تلقاء نفسه، أو انخرط جدياً في الأضلولة، يساعده في ذلك زهو ومخيلة حامية، فهل سيتورّع عن استخدام الحيل التقوية لدعم قضية بمثل هذه القدسية وهذه الكرامة؟

إن أصغر شرارة، هنا، يمكن لها أن تضرم أعظم لهب، لأن المواد مهيأة أبداً للاضطرام. فـ "نوع الآذان المشنّف"(*) والعوام الفضولية تتلقى بتوق شديد، ومن دون تفحص، كل ما يزين الخرافة ويزيد الإدهاش.

كم من القصص من هذا النوع، في كل العصور، قد كُشفت وفُضحت في مهدها؟ وكم من القصص كانت شهيرة لزمن ثم أُهملت وطواها النسيان؟ ولذلك حيثما تبدأ مثل هذه الروايات بالطيران تكون النهاية بيّنة. ونحكم عليها وفقاً للخبرة والملاحظة المنتظمة إذ نفسرها بقوانين التصديق والتضليل الطبيعية المعروفة. فهل سنسلم بخرق معجز لأكثر قوانين الطبيعة ثباتاً بدلاً من أن نلجأ بالأحرى إلى النهاية الطبيعية؟

وليست بي حاجة إلى ذكر صعوبة فضح الكذب في أي قصة خصوصية كانت أم عمومية. في المكان الذي يقال إنها حصلت فيه. والصعوبة أكبر بكثير عندما يكون المسرح على مسافة ما مهما صغرت. فحتى مجلس القضاء، مع كل النفوذ والدقة والحصافة

(*) لوقريطس[1].

(1) Lucretius (55-98) ق.م شاعر روماني. والاستشهاد وارد باللاتينية: "avidum genus auricularum".

التي يمكن أن يستخدمها أعضاؤه، يجد نفسه غالباً في عجز عن تبيّن الحقيقة من الخطأ في الأفعال القريبة العهد. لكن المسألة لا تجد أي مخرج إذا ما لجأنا إلى المنهج الدارج من المشاحنات والمناظرات والإشاعات المجنّحة، وبخاصة عندما تكون الأهواء البشرية في مواجهة بعضها بعضاً.

في طفولة الأديان الجديدة، يحسب الحكماء والعلماء أن المسألة هي أقل أهمية من أن تستحق أن تلفت انتباههم أو نظرهم. وعندما يريدون، فيما بعد، أن يكشفوا الخداع كي يوقظوا الجمهور المضلل يكون الوقت قد فات، وتكون السجلات والشهود، الذين قد يوضحون المسألة، قد هلكوا إلى غير رجعة.

ولا يبقى من وسائل لكشف الخداع، غير تلك المستمدّة من شهادة الرواة نفسها، وهي على الرغم من كفايتها لذي الفطنة والمعرفة، فإنها ألطف من أن يستوعبها العاميّ.

-98-

من كل ما تقدّم، يبدو، إذن، أن أي شهادة، لصالح معجزة من أي نوع، لم تبلغ حدّ الاحتمال ناهيك من الإثبات. وأنه لو افترضنا أنها تبلغ حد الإثبات فسترى نفسها يعارضها إثبات آخر مستمد من طبيعة الواقعة عينها التي تحاول إثباتها. وأن الخبرة وحدها هي التي تعطي الشهادة البشرية سلطة، وأن الخبرة المماثلة هي التي تضمن لنا قوانين الطبيعة. فإذا ما تعارض هذان النوعان من الخبرات لا يكون علينا إذن سوى أن نطرح الواحدة من الأخرى ونعتنق رأياً لهذه الجهة أو تلك مع الضمان المتولّد من الفارق. لكن، وفقاً للمبدأ المعروض هنا، يكون الفارق، بالنظر

إلى كل الأديان الشعبية، بالغاً حد الصفر؛ وعليه يمكن أن نتخذ بمثابة شعار أنه لا يمكن لأي شهادة بشرية أن يكون لها ما يكفي من القوة لإثبات معجزة وجعلها الأساس السليم لأي سستام ديني.

-99-

أرجو أن تسجل التحفظات التي أبديها هنا عندما أقول إنه لا يمكن قط لمعجزة أن تثبت إلى حد أن تكون أساساً لسستام ديني. وذلك أني أعلن أنه لو كان الأمر بخلاف ذلك لأمكن أن يكون هناك معجزات، أو خروق لمجرى الطبيعة العادي، من نوع يمكن إثباته بالشهادة البشرية، على الرغم من أنه ربما كان من الممتنع العثور على شيء من هذا في جميع المدوّنات التاريخية. فافرض، مثلاً، أن جميع المؤلفين، في جميع اللغات، اتفقوا على أن الظلام الشامل قد عمّ الأرض ثمانية أيام ابتداء من أول يناير عام 1600. وافرض أن تناقل هذا الحادث الخارق ما زال قوياً وحياً بين الناس؛ وأن جميع المسافرين العائدين من البلاد الأجنبية يحملون معهم أخباراً عن الحادث عينه من دون أدنى تبديل أو تناقض. من البيّن أنه سيكون على فلاسفتنا الأحياء أن يحسبوا الواقعة يقينية، بدل أن يشككوا فيها، وأن يبحثوا عن الأسباب التي عنها قد تكون صدرت. فانهيار الطبيعة وفسادها وتحللها حادث يصير محتملاً جرّاء مماثلات كثيرة إلى حد أن أي ظاهرة، يبدو أنها تنزع نحو هذه الكارثة، ستدخل في مجال الشهادة البشرية إذا كانت هذه الشهادة بالغة الاتساع والاطراد.

لكن، افرض أن جميع المؤرخين، الذين يؤرّخون لإنكلترا، اتفقوا على أن الملكة إليزابيت ماتت في الأول من يناير عام

1600، وأن أطباءها وكل أفراد البلاط شاهدوها قبل موتها وبعده كما هي العادة، بالنسبة إلى الأشخاص الذين من طبقتها؛ وأن البرلمان أعلن خَلفَها واعترف به. وأنها عادت للظهور بعد شهر من دفنها، واعتلت على العرش، وحكمت إنكلترا لسنوات ثلاث. يجب الإقرار بأنني سأكون متعجباً من تضافر مثل هذا العدد من الظروف الغريبة، لكن لن يكون لديّ أدنى ميل إلى تصديق حادث بمثل هذا الإعجاز. ولن أشك بموتها المزعوم ولا بتلك الأمور العامة التي لحقته، بل سأكتفي بالقول إن موتها كان مزعوماً وأنه لم يكن، ولا يمكن أن يكون، حقيقياً. وقد تعارضونني بصعوبة خداع العالم وشبه امتناعه في أمر بمثل هذه الأهمية، وبحكمة هذه الملكة الشهيرة وحصافتها وقلة النفع، إن كان ثمة من نفع يمكن أن يطلع من حيلة بمثل هذا الفقر: كل ذلك قد يدهشني. لكني سأظل أجيب: إن احتيال البشر وحمقهم ظاهرة مألوفة إلى حد أنني قد أصدق أن أكثر الحوادث غرابة قد تتولّد من اجتماعهما، بدل أن أسلّم بخرق فاضح، إلى هذا الحد، لقوانين الطبيعة.

أما أن ننسب هذه المعجزة إلى سستام ديني جديد، فإن البشر، في كل العصور، قد ضُلّلوا بحكايات مضحكة من هذا النوع إلى حد أن هذا الأمر نفسه سيكون دليلاً كاملاً على الغشّ لدى كل صاحب عقل، ودليلاً وكافياً لا لرفض الواقعة وحسب بل لجعلها تُرفض من دون تفحّص آخر. وعلى الرغم من أن الكائن الذي تنسب إليه المعجزة هو، في هذه الحالة، كلّي القدرة فإن الواقعة لا تصير، بسبب من ذلك، أكثر احتمالاً؛ لأنه يستحيل أن نعرف خاصيّات مثل هذا الكائن وأفعاله إلا بالخبرة

التي لدينا عن محدثاته في مجرى الطبيعة العادي. وهذا ما يحيلنا أيضاً إلى الملاحظة السابقة ويرغمنا على مقارنة حالات خرق الحقيقة، في الشهادة البشرية، بحالات خرق قوانين الطبيعة بالمعجزات، كي نحكم أيُّها أكثر أرجحية واحتمالاً. وحيث إن خروقات الحقيقة في الشهادات على المعجزات الدينية أكثر انتشاراً منها في الشهادات على أي مسألة أخرى فإن هذا الأمر يجب أن يضعف إضعافاً بالغاً من قوة الشهادات الأولى، ويجعلنا نتخذ قراراً عاماً بأن لا نعيرها أي انتباه البتة مهما بلغت معقولية الدعوى التي قد تغلّفها.

وقد اعتنق لورد بيْكن مبادئ التعليل نفسها على ما يبدو. فقد قال "يجب أن نقيم جردة أو تأريخاً خاصاً بكل المسوخ، وجميع المواليد أو المحدثات العجيبة، وبكلمة واحدة جميع الأشياء الجديدة والنادرة والخارقة في الطبيعة. لكن يجب أن نقيم ذلك بأكبر تشدّد في الفحص خشية أن ننحرف عن الحقيقة، ويجب، فوق هذا كله، أن ننظر بارتياب إلى كل رواية تتعلق أي تعلق بالدين، كأعاجيب تيتوس ليفيوس. وبما لا يقل من الارتياب إلى كل شيء نجده عند كتّاب السحر الطبيعي أو الخيمياء أو عند أولئك المؤلفين الذي لديهم، على ما يبدو، شهية للتزوير والكذب لا تقهر"(*).

-100-

إن منهج التعليل المعروض هنا يعجبني، وبخاصة لأنه يمكن

(*) الأورغانون الجديد، الكتاب II، مثل 29.

أن يصلح لإرباك الأصدقاء الخطرين أو الأعداء المتسترين للدين المسيحي الذين حاولوا الدفاع عنه بمبادئ العقل البشري. إن ديننا الفائق القداسة مؤسس على الإيمان وليس على العقل؛ وإن إخضاعه لخبرة، ليس مهيأ أصلاً للخضوع إليها، لطريقة أكيدة للتشكيك فيه. ولإظهار ذلك بوضوح أكبر، دعْنا نتفحص هذه العجائب المذكورة في الكتاب المقدس. ولكي لا نضيع في حقل واسع جداً، دعنا نقتصر على ما نجده في أسفار موسى التي سوف نفحصها وفقاً لمبادئ هؤلاء المسيحيين الأدعياء، لا بوصفها كلام الله نفسه وشهادته، بل بوصفها نتاج مجرد كاتب أو مؤرخ بشري. ها نحن إذن ننظر أولاً في كتاب يقدمه لنا شعب حوشي جاهل، كُتب في زمن كان فيه الناس أكثر حوشية أيضاً. وعلى الأرجح بعد مرور زمن طويل على الوقائع التي يذكرها، لا تعززه أي شهادة مزامنة له؛ وهو أشبه بتلك الروايات الأسطورية التي ترويها كل أمة عن أصلها. ولدى قراءة هذا الكتاب نجده مليئاً بالعجائب والمعجزات. فهو يسرد رواية عن حالة للعالم وللطبيعة البشرية مختلفة تماماً عن الحالة الحاضرة: عن هبوطنا إلى هذه الحالة؛ وعن عمر للبشر يمتد إلى ما يقرب من ألف سنة، وعن خراب العالم بطوفان؛ وعن شعب مختار، اعتباطاً، بوصفه المقرب من السماء، والشعب هو مواطنو المؤلف؛ وعن خلاصهم من العبودية بأعجب الأعاجيب التي يمكن تخيلّها؛ وأود لو يضع المرء يده على قلبه ويعلن، بعد أن ينظر فيه جدياً، إن كان يظن أن بهتان مثل هذا الكتاب، المدّعم بمثل هذه الشهادة، أكثر غرابة وإعجازاً من كل المعجزات التي يذكر، وهو أمر

ضروري مع ذلك كي يكون مقبولاً وفقاً لمقاييس الاحتمال المثبتة أعلاه.

-101-

ما قلناه عن المعجزات يمكن أن يطبق، من دون تعديل، على النبوّات. وبالفعل، فإن النبوّات كلها هي معجزات حقيقية، ويمكن أن تقبل، بما هي نبوّات وحسب، بوصفها أدلة على وحي ما. فلو لم يكن التنبؤ بالأحداث المقبلة فوق قدرة البشر، لكان من الخلف أن نستخدم نبوءة ما كحجة لصالح رسالة إلهية أو سلطة من السماء. بمعنى أنه يمكننا أن نخلص، بعد كل ما تقدم، إلى أن الدين المسيحي لم ترافقه المعجزات في بداياته وحسب، بل لا يمكن لأي شخص عاقل اليوم أن يؤمن به من دون معجزة. ومجرد العقل لا يكفي لإقناعنا بصحته وكل من يحركه الإيمان لاعتناقه لديه شعور بمعجزة متصلة في شخصه تقلب كل مبادئ فاهمته وتمنحه تصميماً على تصديق يناقض أكثر ما يناقض التعوّد والخبرة.

فصل XI

في العناية الإلهية المخصوصة

والحياة الآخرة

-102-

شُغلت، مؤخراً، بمحادثة مع صديق يحب المناقضات الريبية. وعلى الرغم من أنه تقدم بعدد من المبادئ التي لا يمكن أن أوافق عليها بأي طريقة، والتي تبدو، مع ذلك، مثيرة للفضول، ومنطوية على سرد معيّن لسلسلة التعليلات المذكورة طوال هذا المبحث، فإني أنقلها هنا من الذاكرة بقدر ما يمكنني من الدقة، كي أخضعها لحكم القارئ.

بدأت محادثتنا مع إبداء إعجابي بالحظ الفريد للفلسفة، التي تتطلب حرية كاملة أكثر مما تتطلب أي امتياز آخر، وتزدهر، بخاصة، بفضل تعارض المشاعر والحجج تعارضاً حراً، بالإضافة إلى أنها ولدت، أصلاً، في زمن وبلد الحرية والتسامح، ولم تُقمع قط حتى في أكثر مبادئها تطرفاً، من قبل المعتقدات الدينية أو الأعراف أو القوانين الجزائية. إذ لو استثنينا طرد بروتاغوراس وموت سقراط، وهذا الحادث الأخير حصل جزئياً عن دوافع

أخرى، فنادراً ما نصادف، في التاريخ القديم أمثلة عن هذه الغيرة المتعصبة التي تسمم العصر الحاضر. لقد عاش أبيقور في أثينا، حتى عمر متقدم، بكل سلام واطمئنان؛ وكان الأبيقوريون(*) يقبلون أيضاً لعضوية السلك الكهنوتي وترؤس القداس في المذبح، في أقدس طقوس الدين القائم؛ وكان التشجيع الرسمي(**) بالمنح والرواتب يقدّم أيضاً من قبل أحكم أباطرة الرومان جميعاً(***) إلى أساتذة كل فرقة فلسفية. ويسهل علينا تصور كم كان هذا النوع من المعاملة ضرورياً للفلسفة في نشأتها الأولى، إذا ما فكرنا في أنها، اليوم أيضاً حين قد يفترض أنها أكثر شجاعة وقوة، تعاني صعوبة فائقة من قسوة الفصول، ومن رياح النميمة والأذى التي تنفخ عليها بقوة.

ويقول صديقي، إنك تُعجب بما يبدو أنه ناتج عن مجرى الأشياء الطبيعية، وأنه لا مردّ له في كل عصر وفي كل أمة، فتحسبه حظاً سعيداً وفريداً للفلسفة. إن التعصب الملحف الذي تشكو منه بوصفه مميتاً للفلسفة، هو في الحقيقة سبيلها الذي بعد أن تحالف مع الخرافة، انفصل تماماً عن مصالح أمه وأصبح عدوها ومعذبها الأكثر إلحاحاً. إن المعتقدات الدينية النظرية التي هي اليوم مناسبة لمثل هذا التنازع العنيد لا يمكن تصورها أو افتراضها في أزمنة العالم الأولى حيث كان البشر، وهم أميون تماماً، يكوّنون عن الدين فكرة أكثر تلاؤماً مع قصور فهمهم،

(*) لوقيانوس: مائدة الفلاسفة أو اللابيتيون.

(**) لوقيانوس: الخصي.

(***) لوقيانوس وذيون.

ويركّبون معتقداتهم المقدسة من تلك الإشاعات التي هي بالأحرى مواضيع الاعتقاد التقليدي أكثر مما هي مواضيع حجاج ومجادلة. وهكذا فبعد أن تم تخطي الخطر الأول، الذي تولّد من مناقضات الفلاسفة ومبادئهم المستجدّة، عاش هؤلاء المعلمون، على ما يبدو، وطوال العصور القديمة، بحسن تناغم مع الخرافة القائمة، واقتسم الفريقان البشر فيما بينهما؛ فطالب الأول بكل عالم وحكيم واستحوذ الثاني على كل عاميّ وأمي.

-103-

قلت: يبدو إذن أنك تترك السياسة خارج المسألة تماماً، وأنك لا تفترض قط أن بإمكان حاكم أن يغار بحق من بعض المعتقدات الفلسفية، مثل معتقدات أبيقور التي بنفيها للوجود الإلهي، وبالتالي، للعناية الإلهية وللآخرة تضعف إلى حد كبير، روابط الأخلاق ويمكن أن نفرضها، بسبب من هذا، مضرة بسلام المجتمع المدني.

فأجاب: أعرف أن هذه المضايقات لا تصدر، في الواقع، في أي عصر، عن العقل الهادئ أو عن تجريب نتائج الفلسفة الضارة. وأنها تتولّد بكاملها من الهوى والتحكيمة. لكن ماذا لو توغّلتُ أكثر بعد، وزعمتُ أنه لو كان واحد من أولئك الأذلاء أو مخبري ذلك العصر، اتهم أبيقور أمام الشعب لكان دافع عن قضيته بسهولة وأثبت أن مبادئه الفلسفية مفيدة بقدر ما هي مفيدة مبادئ خصومه الذين يحاولون، بمثل هذا الحماس، تعريضه لبغض الجمهور وغيرته؟

قلت: أود أن تجرب فصاحتك في مسألة بمثل هذه الغرابة وأن تدافع عن أبيقور من حيث قد تُرضي، لا رعاع أثينا- إن شئت أن تسلّم بأن هذه المدينة المتمدنة كانت تحوي رعاعاً- بل ذلك القسم الأكثر تفلسفاً من مستمعيه، الذي يمكن أن يُفترض قادراً على فهم حججه.

فأجاب: لن يكون الأمر صعباً ضمن هذه الشروط: وإذا سمحت، سأفترض لبعض الوقت أنني أنا أبيقور وأنك تقوم مقام الشعب الأثيني. وسألقي عليك خطبة بحيث تملأ الجرة باللوبيا البيضاء ولا تترك واحدة سوداء ترضي خبث خصومي.

حسناً، تفضل وسر وفق هذه الافتراضات.

-104-

لقد جئت إلى هنا، أيها الأثينيون، لأسوّغ في مجلسكم ما ذهبت إليه في مدرستي، وإني أجد نفسي متهماً من قبل خصوم غاضبين بدل أن ألقى باحثين يفكرون بهدوء ورزانة. إن مداولاتكم، التي تتوجه، من حيث المبدأ، نحو مسائل الخير العام ونحو مصلحة الجمهورية، تنصرف الآن إلى أبحاث فلسفية اعتبارية. وهذه الأبحاث الرائعة، إنما العقيمة ربما، تحلّ محل اهتمامات آلف لديكم، إنما أكثر فائدة. لكني، بقدر ما يعود الأمر إلي، سأعارض هذا الانحراف. فنحن لن نناقش هنا أصل العوالم وتدبيرها. وسوف نبحث فقط إلى أي حد تتعلق مثل هذه المسائل بالمصلحة العامة. وإذا استطعت أن أقنعكم بأنها حيادية تماماً بالنسبة إلى سلامة المجتمع وأمن الحكم، آمل أن تعيدونا بسرعة

إلى مدارسنا كي يتاح لنا أن نفحص المسألة الأكثر سمواً إنما الأكثر تجريداً، في الوقت عينه، في الفلسفة بأسرها.

إن الفلاسفة الدينيين، إذ لا يعتقدون بتراث أجدادكم ولا بمذهب كهنتكم (الذي أوافق عليه بطيب خاطر) يطلقون العنان لفضول متسرع محاولين أن يروا إلى أي حد يمكنهم أن يقيموا الدين على مبادئ العقل، وهم، بذلك، يثيرون الشكوك التي تتولّد طبيعياً من تقصٍّ فطن نفّاذ، بدلاً من أن يُخمدوها. ويصورون، بأروع الألوان، نظام الكون وجماله وحكمة تدبيره، ويسألون بعدها إن كان مثل هذا الاشتغال المجيد للعقل يمكن أن يصدر عن تلاق عفوي للذرات، أو إن كان يمكن للمصادفة أن تحدث ما لا تقدر أكبر عبقرية على أن تعجب به كفاية قط. ولن أتفحّص قيمة هذه الحجة. وسأوافق على أنها من الصلابة بقدر ما يمكن لخصومي ومتهميّ أن يتمنوا. ويكفي أن يكون بإمكاني، انطلاقاً من هذا التعليل بعينه، أن أثبت أن المسألة هي اعتبارية تماماً، وأنني عندما أفكر، في أبحاثي الفلسفية، العناية الإلهية والآخرة فإني لا أقوّض أسس المجتمع بل أتقدم بالمبادئ التي يجب على خصومي أن يعترفوا بأنها صلبة ومرضية إن حاجّوا بتماسك وفق مذاهبهم الخاصة.

-105-

هاكم، أنتم الذي تتهموني، تعترفون بأن الحجة الرئيسة أو الوحيدة لصالح وجود الله (الذي لم أضعه قط موضوع تساؤل) مستمدة من نظام الطبيعة، التي يظهر فيها من علامات العقل والتخطيط ما تحسبون أنه من التهور أن نعين له، المصادفة أو قوة

مادية عمياء هوجاء، سبباً. ولعلّكم توافقون على أن هذه الحجة تعود من الآثار إلى الأسباب. فمن النظام في الصنعة تستدلون على أنه يجب أن يوجد تخطيط وتدبير في الصانع. فإن كان لا يمكنكم إثبات هذه النقطة يتعيّن عليكم أن تسقطوا الخلاصة. وأنتم تدّعون أنكم لا تقيمون الخلاصة على مجال أوسع مما تسوّغه ظاهرات الطبيعة. تلك هي حقوقكم. وآمل أن تسجلوا النتائج.

عندما نستدل على سبب معيّن من أثر، يجب أن نناسب الواحد مع الآخر، فلا يمكن أن يوافقنا أحد على أن ننسب إلى السبب إلا الخاصيّات الكافية بالضبط لإحداث الأثر وحسب. فارتفاع جسم من عشر أونصات، على إحدى الكفتين، يمكن أن يصلح كدليل على أن الوزن المضاد يفوق عشر أونصات، ولا يمكن له قط أن يقدم دليلاً على أن وزن هذا الأخير يفوق ماية أونصة. وإذا كان السبب المعين لأثر ما لا يكفي لإحداثه فإنه يجب علينا إما أن نرفض السبب، وإما أن نضيف إليه من الخاصيّات ما يعطيه تناسباً صحيحاً مع أثره. لكن، إذا نسبنا إليه خاصيّات إضافية أو إذا قلنا إنه قادر على إحداث آثار أخرى، فإنه يمكننا فقط أن نطلق العنان للتخمين، وأن نفترض وجود الخاصيّات والطاقات من دون [الاستناد إلى] علّة أو مرجعية.

والقاعدة نفسها تصلح سواء كان السبب المعيّن مادة خامدة عجماء أم كائناً عاقلاً ذكياً. فإذا كنا نعرف السبب بأثره وحسب يجب أن لا ننسب إليه قط خاصيّات تتخطى تلك التي تلزم بالضبط لإحداث الأثر؛ ولا يمكننا حسب قواعد التعليل الصحيح أن ننطلق من السبب للاستدلال على آثار أخرى قد تصدر عنه غير تلك التي بها لوحدها يُعرف لدينا. فمن مجرد رؤية لوحة

لذوكسيس[1] لا يمكن لأحد أن يعرف أن هذا الرسام كان أيضاً نحاتاً ومعمارياً، وأنه لم يكن فناناً أقل مهارة في الحجر والرخام مما هو في الألوان. فالذوق والمهارات التي تتجلى في العمل الخاص المعروض أمامنا يمكن أن نستخلص بثقة أنها كانت في حوزة الصانع. يجب أن يكون السبب على نسبة الأثر، وإذا ما ناسبناه بدقة فإننا لن نجد فيه قط خاصيّات تروح إلى أبعد أو توفّر استدلالاً على أثر فني آخر أو إنجاز آخر. ويجب أن نزيد مثل هذه الخاصيّات، على نحوٍ ما، بما هو لازم وحسب لإحداث الأثر الذي نفحصه.

-106-

عن الموافقة، إذن، على أن الآلهة هي صانعة وجود العالم ونظامه، ينجم أنها تتمتع بتلك الدرجة بالضبط، من القوة والذكاء والخيريّة، التي تظهر في صنعتها. لكن لا يمكننا أن نثبت شيئاً إضافياً إلا إذا استنجدنا بالمبالغة والتّملّق لسدّ نقص الحجاج والتعليل. وبقدر ما تكون آثار بعض الصفات بادية الآن بقدر ما يمكن أن نستخلص وجود هذه الصفات. وافتراض خاصيّات إضافية هو مجرد فرض. وأكثر منه افتراض أنه، في أمكنة بعيدة وأزمنة بعيدة، كان أو سيكون انتشار أروع لهذه الصفات، ومخطط إداري أكثر ملاءمة لتلك الفضائل المتخيّلة. ولا يمكن أن يسلّم لنا قط بالصعود من العالم كأثر إلى جوبيتر كسبب ثم الهبوط لنستنتج أثراً جديداً لهذا السبب، كما لو أن الآثار الراهنة، لوحدها،

---

(1) Zeuxis رسام يوناني يعتمد على مزج الضوء والظل.

ليست جديرة تماماً بالصفات المجيدة التي نوليها لهذا الإله. فلأن معرفة السبب تُستمد فقط من الأثر، يجب أن يكون السبب والأثر متطابقين بدقة الواحد مع الآخر. ولا يمكن لأحدهما، البتة، أن يحيل إلى شيء ما إضافي، أو أن يكون أساساً لاستدلال جديد وخلاصة جديدة.

أنتم تصادفون بعض الظاهرات في الطبيعة. فتبحثون عن سبب أو صانع. وتتخيلون أنكم عثرتم عليه. ثم يأخذكم الشغف بمخلوق دماغكم هذا إلى حد أنكم تتخيلون أنه من الممتنع أن لا يُحدِث بالضرورة شيئاً ما أكبر وأكمل من مسرح الأشياء الراهن المفعم بالشر والفوضى. وتنسون أن هذا الذكاء وهذا الخير الفائقين هما من صنع الخيال بالتمام، أو أنهما على الأقل من دون أساس معقول، وأنه ليس لديكم أي ركيزة كي تنسبوا إليه خاصيّات أخرى غير تلك التي تشاهدونها فعلاً تفعل أو تتجلى في محدثاته. فيا أيها الفلاسفة، دعوا آلهتكم تتوافق مع المظاهر الحاضرة في الطبيعة؛ ولتكن لكم الجرأة على ألا تخلخلوا هذه المظاهر بافتراضات اعتباطية لكي تجعلوها ملائمة للصفات التي تنسبونها بكل شغف إلى آلهتكم.

-107-

أيها الأثينيون، عندما يتكلم كهنة وشعراء، تدعمهم مرجعيتكم، على عصر ذهبي أو فضي سبق حالة العار والبؤس الحاضرة، فإني أصغي إليهم بانتباه واحترام. لكن عندما يردّد فلاسفة، يدّعون أنهم يهملون المرجعية ويعنون بالعقل، الأقوال

نفسها فإني أقر بأنني لا أظهر لهم الخضوع نفسه ولا الخشوع نفسه. وأسأل: من حملهم إلى الأرجاء السماوية، ومن استقبلهم في مجلس الآلهة ومن فتح لهم كتاب المصير، كي يؤكدوا، بمثل هذا التسرع، أن الآلهة نفذوا، أو سينفذون، خطة ما ظهر فعلاً؟ فإن قالوا لي إنهم ارتقوا بالتدرّج؛ أو بالصعود التدريجي للعقل، وبالاستدلال من الآثار على الأسباب، فإني سأظلّ ألحّ على أنهم ساعدوا العقل على الصعود بأجنحة الخيال، وإلا لما كان بأمكانهم أن يغيّروا على هذا النحو طريقتهم في الاستدلال والحجاج من الاسباب إلى الآثار، حين يزعمون أن مصنوعاً أكمل من العالم الراهن سيكون أكثر ملاءمة لكائنات كاملة كالآلهة، وحين ينسون أن ليس لديهم من علّة، لينسبوا إلى هذه الكائنات السماوية كمالاً أو صفة ما، سوى ما يمكن أن يوجد في العالم الحاضر.

ذاك هو أصل تلك الجهود الباطلة لتفسير مظاهر الشر في الطبيعة، وإنقاذ شرف الآلهة. في حين يجب علينا أن نقر بطبيعة هذا الشر وهذه الفوضى التي يطفح بها العالم. ويقال لنا: إن صفات المادة العصية المستعصية، وإن التقيد بالقوانين العامة، وإن أي تعلّة أخرى من هذا النوع، هي السبب الوحيد الذي تحكّم بقدرة جوبيتر وخيريته، وألزمه على خلق البشر وكل المخلوقات الحاسة بمثل هذا النقص وهذا التعس. يبدو إذن أنه يتم التسليم بهذه الصفات بأوسع مداها. وأقر أنه، على هذا الأساس، يمكن التسليم بتلك التخمينات على الأرجح كحلول معقولة لظاهرات الشر. لكني أظل أسأل: لماذا التسليم بهذه الصفات ولماذا ننسب إلى السبب خاصيّات غير تلك التي تظهر الآن في الأثر: لماذا

منه نتائج وتضيفوا أشياء إلى نظام الطبيعة المختبر، وأن تحاجّوا انطلاقاً من الصفات التي تصفون بها آلهتكم. ولا يبدو عليكم أنكم تتذكرون أنه لا يمكنكم بناء كل تعليلاتكم حول هذه المسألة إلا بالذهاب من الآثار إلى الأسباب، وأن كل حجة مستخلصة من الأسباب إلى الاثار يجب أن تكون، بالضرورة سفسطة فظة، لأنه يستحيل عليكم أن تعرفوا شيئاً عن السبب غير ما سبق لكم، لا أن استدللتم عليه بل، أن اكتشفتم كحد أقصى في الأثر.

-109-

لكن ماذا يجب على الفيلسوف أن يظن بمثل هؤلاء المفكرين التافهين الذين، بدل أن يروا إلى مسرح الأشياء الراهن بوصفه الموضوع الوحيد لتأملهم، يقلبون كل مجرى الطبيعة إلى حد جعل هذه الحياة معبراً، وحسب، لشيء ما آخر، أو رواقاً يؤدي إلى بناء أكبر كثير الاختلاف، أو توطئة تصلح فقط للتحضير لمسرحية أو لجعلها أكثر رشاقة ولياقة؟ ومن أين يمكن لهؤلاء الفلاسفة في رأيكم، أن يستمدوا فكرتهم عن الآلهة؟ ـ من ابتداعهم الخاص ومن تخيلهم بالتأكيد. لأنهم لو كانوا يستمدونها من الظاهرات الحاضرة، لما كانت تحيل قط إلى ما هو أبعد، ولكان عليها أن تكون على مقاسها بالضبط. فأن يكون من الممكن أن يكون الإله متمتعاً بصفات لم نرها تفعل قط، ومتوجهاً بقواعد فعل لا يمكن أن نعرف إن كانت مطبقة. كل ذلك يمكن الموافقة عليه بسهولة، لكنه يبقى أبداً مجرد إمكان ومجرد فرض. ولا يمكن قط أن يكون لنا الحق في أن نستدل منه على أي صفات، أو أي مبادئ فعل إلا بقدر ما نعرف أنها تفعل وتقنع.

هل هناك علائم على عدل وقسطاس في العالم؟ إن أجبتم بالإيجاب، سأستخلص أن العدالة مطبقة لأنها تفعل هنا، وإن أجبتم بالسلب سأستخلص أن ليس لديكم أي حق، إذن، في أن تنسبوا العدل، بالمعنى الذي نفهمه، إلى الآلهة. وإن وقفتم موقفاً وسطاً بين الإيجاب والسلب بالقول إن عدل الآلهة، يفعل، الآن، جزئياً وليس بكل مداه، سأجيب أنه ليس لديكم أي حق في أن تعطوه أي مدى خاص إلا بقدر ما ترونه يفعل الآن.

-110-

وهكذا، أيها الأثينيون، أحصر الخلاف بيني وبين خصومي في نطاق ضيق. إن مجرى الطبيعة مفتوح لتأملي مثلما هو مفتوح لتأملهم. والتسلسل المختبر للأحداث هو المعيار الأكبر الذي عليه ننظم سلوكنا كله. ولا يمكن أن نستدعي سواه إلى الحقل أو إلى المجلس. وليس علينا أن نستمع إلى سواه في المدرسة أو في الخلوة. وعبثاً ما تريد فاهمتنا المحدودة الخروج من تلك الحدود الضيقة جداً على وَلَع مخيلتنا. وحين نحاجّ انطلاقاً من مجرى الطبيعة، ونستدل منه على سبب عاقل معيّن يقيم أولاً النظام في العالم ويحافظ عليه ثانياً، فإننا نعتنق مبدأ غير يقيني وغير مجدٍ. فهو غير يقيني لأن المسألة تقع خارج منال الخبرة البشرية بالكامل. وهو غير مفيد، لأن معرفتنا بهذا السبب مستمدة كلياً من مجرى الطبيعة. وبالتالي، ليس بوسعنا البتة، وفقاً لقواعد التعليل السليم، أن نرجع القهقرى إلى السبب بأي استدلال جديد أو أن نقوم بإضافات إلى مجرى الطبيعة المختبر العادي من أجل إقامة مبادئ سلوك وتصرف.

-111-

قلت: (بعد أن رأيته قد أنهى خطبته): ألاحظ أنك لا تهمل حيلة الديماغوجيين القدماء. وحيث إنه يطيب لك أن أقوم مقام الشعب فإنك تتملق لي باعتناق المبادئ التي تعرف أنني أظهر نحوها أبداً تعلقاً خاصاً. لكن، إن كنت تقبل بجعل الخبرة (على ما أظن أنه يجب عليك أن تفعل) المعيار الوحيد لحكمنا على هذه المسألة وعلى كل المسائل الواقعية الأخرى، فإني لا أشك في أنه من الممكن، انطلاقاً من هذه الخبرة التي نستنجد بها بالضبط، دحض هذا التعليل الذي وضعته على لسان أبيقور. فلو رأيت، مثلاً، بناءً نصف ناجز، محاطاً بكومة من القرميد والحجارة والملاط وكل أدوات البنائين، أفلا يمكنك أن تستدل من الأثر على أن هذا من فعل التصميم والاختراع؟ ألا يمكنك أن تنطلق من هذا السبب المستدل عليه لتستدل من إضافات جديدة على الأثر، ولتستنتج بأن البناء سوف ينجز قريباً ويحظى بكل الاتمامات الإضافية التي يمكن للفن أن يضفيها عليه؟ إذا رأيت على شاطئ البحر أثر قدم بشرية ألا تستنتج أن إنساناً قد مر من هذه الطريق، أو أنه ترك أيضاً آثاراً لقدمه الأخرى على الرغم من أن الآثار قد امّحت بانهدال الرمل أو انتشار الماء. فلماذا ترفض إذن القبول بمنهج التعليل نفسه بالنظر إلى نظام الطبيعة؟ انظر إلى العالم والحياة الراهنة فقط كبناء غير كامل يمكن أن تستدل منه على عقل أعلى وعلّل انطلاقاً من هذا العقل الأعلى الذي لا يمكنه أن يترك شيئاً غير كامل. فلماذا لا يمكنك أن تستدل على عقل أو برنامج أو مخطط أكمل سيحظى بتماميته في

نقطة ما بعيدة في المكان والزمان؟ ألا يتشابه منهجا التعليل هذان بدقة؟ فبأي ذريعة يمكنك أن تعتنق واحداً وترمي الآخر في الوقت عينه؟

-112-

أجاب: إن اختلاف المواضيع اللامتناهي هو أساس كافٍ لهذا الاختلاف في خلاصاتي. ففي أفعال المهارة البشرية والاختراع، يكون من المسموح به التقدم من الأثر إلى السبب والرجوع القهقرى من السبب لتأليف استدلالات جديدة تتعلق بالأثر، وفحص التغيّرات التي تكون قد طرأت عليه، على الأرجح، أو يمكن أن تطرأ عليه. لكن، ما هو أساس هذا المنهج في التعليل؟ من الواضح أنه التالي: الإنسان كائن نعرفه بالخبرة ونحن على اطلاع بدوافعه ومقاصده. وتتمتع مشاريعه وميوله ببعض الترابط والتماسك وفقاً للقوانين التي أقامتها الطبيعة لحكم مخلوق مثله. فحين نجد أن فعلاً ما يصدر عن تدبير الإنسان واصطناعه وحين نكون، من جهة أخرى، على اطلاع بطبيعة هذا الحي، فإنه يمكننا أن نطلّع ماية استنتاج واستنتاج حول ما يمكن أن نتوقع منه، وستكون هذه الاستنتاجات مستندة، كلها، إلى الخبرة والملاحظة. لكن لو كنا نعرف الإنسان من خلال فعل واحد وحسب، أو من خلال النتاج الذي نفحصه، لكان من الممتنع أن نعلّل بهذه الطريقة، لأن معرفتنا بكل الخاصيّات التي نخصّه بها، مستمدة في هذه الحالة، من هذا النتاج. ومن الممتنع أن يكون بوسع هذه الخاصيات أن تحيل إلى شيء إضافي، أو أن تكون أساساً لاستنتاج جديد. فأثر قدم في الرمل، عندما يُنظر إليه

لوحده، يمكنه أن يثبت فقط أن شكلاً ما مناسباً له هو الذي أحدثه. لكن أثر قدم بشري يثبت أيضاً، تبعاً لخبرتنا الأخرى، أنه كان هناك على الأرجح قدم أخرى تركت أثرها أيضاً على الرغم من أنه امّحى بفعل الوقت أو بفعل حوادث أخرى. وهنا نصعد من الأثر إلى السبب ثم نعود فنهبط من السبب إلى الأثر ونستنتج تغيّرات في الأثر؛ لكننا لا نتّبع هنا تسلسل التعليلات البسيط نفسه. فنحن نضم في هذه الحالة ماية خبرة وملاحظة أخرى حول الشكل المعتاد والأطراف التي لهذا النوع من الحيوان. ومن دون ذلك يجب عدّ منهج التعليل هذا منهجاً فاسداً وسفسطياً.

-113-

وليست الحالة هي نفسها مع تعليلاتنا عن أعمال الطبيعة. فالله نعرفه فقط من خلال مُحْدثاته، وهو كائن فرد في العالم لا ينضوي تحت أي نوع أو جنس لدينا خبرة بصفاته وخاصياته، الأمر الذي كان سيسمح لنا بأن نستدل، بالتمثيل، على صفة أو خاصية لله. وحيث إن العالم يبدي حكمة ورحمة، فإنه يمكننا أن نستدل على حكمة ورحمة. وحيث يظهر درجة معينة من الكمالات فإنما نستدل على هذه الدرجة المعينة المناسبة بالضبط للأثر الذي نفحصه. أما الصفات الإضافية، والدرجات الإضافية لهذه الصفات عينها فهي مما لا يسمح لنا قط أن نستدل عليها أو نفرضها وفقاً لأي قاعدة من قواعد التعليل السليم. والحال، أنه من دون هذا الترخيص لافتراضنا يمتنع علينا أن نُحاجّ انطلاقاً من السبب أو نستدل على أي تبديل في الأثر أكثر مما يقع مباشرة تحت

مشاهدتنا: إن خيراً أكبر يحدثه هذا الكائن يجب أن يدلّل على درجة أكبر أيضاً من الرحمة. وتوزيعاً أكثر تجرداً للثواب والعقاب يجب أن يصدر عن مراعاة أعظم للعدل والإنصاف. وكل إضافة مفترضة إلى أفعال الطبيعة تضيف إلى صفات صانع الطبيعة. وبالتالي حيث تكون غير مدعمة بأي علّة أو حجة لن يمكن أن نقبل بها قط كمجرد فرض أو تخمين(*).

إن المصدر الأكبر لغلطنا، في هذه المسألة وهذا الترخيص اللامحدود الذي نرخّصه للتخمين، هو أننا نحسب أنفسنا مكان الكائن الأسمى، ونخلص إلى أنه سيحافظ، في كل مناسبة، على السلوك نفسه الذي كنا نسلكه، لو كنا في مثل وضعه، بوصفه سلوكاً عقلانياً ومصطفى. لكن، على الرغم من أن مجرى الطبيعة العادي يمكن أن يقنعنا بأن كل شيء تقريباً ينتظم وفقاً لشعارات

(*) أعتقد أنه يمكننا، بعامة، أن نتخذ، شعاراً لنا، ما يلي: إذا كان السبب معروفاً فقط بآثاره الخاصة يكون من الممتنع بالضرورة أن نستدل على آثار جديدة من هذا السبب، لأن الصفات اللازمة لإحداث هذه الآثار الجديدة، مع الآثار السابقة في الوقت نفسه، تختلف بالضرورة عن الصفات التي أحدثت فقط الأثر الذي عنه وحده نسلّم بأننا نعرف السبب، فتكون أعلى منها أو ذات مفعول أوسع، ولن يمكن، بالتالي، قط أن يكون لنا الحق في افتراض وجود هذه الصفات والقول إن الآثار الجديدة تصدر فقط عن استمرار الطاقة نفسها التي سبق أن عُرفت بالآثار الأولى لا يزيح الصعوبة. لأنه حتى مع افتراض هذه الحالة (الأمر الذي نادراً ما يمكن افتراضه) فإن الاستمرار نفسه واشتغال طاقة مشابهة (لأنه يمتنع أن تبقى الطاقة هي بعينها تماماً)، أقول إن اشتغال طاقة مشابهة، في نقاط مختلفة من المكان والزمان افتراض بالغ التعسّف ولا يمكن أن نكشف إمارات عليه في الآثار التي منها نستمد معرفتنا الأولى بالسبب. ويجب ان يكون السبب، دائماً، متناسباً بدقة (كما ينبغي) مع الأثر المعروف. ومن الممتنع أن يتمتع بصفات يمكن أن نستدل منها على آثار جديدة ومختلفة.

ومبادئ مختلفة عن تلك التي لنا، أقول: على الرغم من ذلك، يجب أن يظهر بوضوح أنه من المناقض لكل قواعد التمثيل أن نستدل من نوايا البشر ومشاريعهم على النوايا والمشاريع التي لكائن بمثل هذه الاختلاف، وهذا العلوّ البالغ. ففي الطبيعة البشرية لدينا خبرة بتساوق معين في المقاصد والميول. وهكذا، حين تكون واقعة ما قد كشفت لنا عن نيّة إنسان، يمكن أن يكون غالباً من المعقول أن نستدل منها، وفقاً للخبرة، على واقعة أخرى وأن نطلّع سلسلة طويلة من الخلاصات المتعلقة بسلوكه الماضي أو المقبل. لكن هذا المنهج في التعليل لا يمكنه قط أن يحظى بمكان بالنظر إلى كائن فائق البعد والإبهام، كائن يصلح للتمثيل بكائن آخر في العالم أقل بكثير مما تصلح الشمس للتمثيل بسراج من شمع، ويتجلى فقط ببعض العلائم الممحوة وبسمات عامة لا نملك، فيما يتعداها، أي سلطة لكي ننسب إليه أي صفة أو أي كمال. فما نتخيله كمالاً أسمى قد يكون في الحقيقة نقصاً. أو ما يُحسب كمالاً في حده الأقصى في حين لا يظهر أنه على مثل هذا الكمال حقيقة في أفعال الكائن الأسمى، تكون نسبته إلى هذا الكائن من باب المداهنة والإطراء لا من باب التعليل السليم والفلسفة الصحيحة. فلا يمكن لكل الفلسفة في العالم، ولكل الدين الذي ليس سوى نوع من الفلسفة، أن يحملانا ذات مرة إلى أبعد من مجرى الخبرة العادي. أو أن يعطيانا قواعد سلوك وتصرف مختلفة عن القواعد التي يزودنا بها التفكير في الحياة العادية. ولا يمكن أن يستدل على أي واقعة جديدة ذات مرة انطلاقاً من الفرضية الدينية. ولا يمكن لأي حادث أن يُرى سلفاً أو يُتنبأ به، ولا يمكن توقع أي ثواب أو عقاب، أو خشية أكثر

مما عرفناه بالممارسة والملاحظة. وليست مصالح المجتمع السياسية مرتبطة البتة بالمجادلات الفلسفية المتعلقة بالميتافيزيقا والدين. وهكذا سيظل دفاعي عن أبيقور أكثر صلابة ومدعاة للرضا.

-114-

فأجبت: هناك أيضاً مسألة يبدو أنك أهملتها. ومع أني أسلم بمقدماتك فإنه يجب أن أرفض خلاصتك. فأنت تستخلص أن المذاهب والتعليلات لا يمكن أن يكون لها تأثير على الحياة، لأنه يجب ألا يكون لها أي تأثير، ولا تأخذ بالحسبان البتة أن الناس لا يفكرون بالطريقة نفسها التي تفكر بها، بل إنهم يطّلعون نتائج عدة من الاعتقاد بالوجود الإلهي، وإنهم يفترضون أن الله ينزل العقاب بالرذيلة ويُجزي الثواب للفضيلة، بالإضافة إلى ما يظهر في مجرى الطبيعة العادي. والأمر سيان، سواء كان تعليلهم هذا صحيحاً أم لا فإن تأثيره على حياتهم وسلوكهم يبقى بالضرورة هو نفسه. ولست أبالي البتة ما إذا كان الذين يحاولون تحريرهم من هذه التحكيمات من خيرة المعلّلين، لكن ليس بوسعي أن أسلم بأنهم من خيرة المواطنين والسياسيين لأنهم يخلّصون الناس من قيد يحد من أهوائهم، ويجعلون خرق قوانين المجتمع، من هذه الناحية، فعلاً أيسر وأسلم عاقبة.

وربما كان بوسعي، في النهاية، أن أثني على خلاصتك العامة لصالح الحرية، وإن كنت أبني على مقدمات مختلفة من تلك التي تزعم أنك تقيمها عليها. فأنا أرى أنه يجب على الدولة أن تبيح كل مبدأ فلسفي فلا يوجد مثال واحد على أن حكومة ما

قد تأذت في مصالحها السياسية جرّاء مثل هذا التسامح. إذ لا حماسة في صفوف الفلاسفة. ومذاهبهم لا تغري الشعب إغراء كبيراً. وليس هناك من قيد قد يوضع على تفكيرهم إلا ويكون ذا نتائج خطرة على العلوم، بل على الدولة أيضاً، بتعبيده الطريق أمام الاضطهاد والقمع في مسائل تهمّ وتصيب، على نحو أعمق، عموم النوع البشري.

-115-

وتابعت القول: لكن تحضرني هنا، بالنظر إلى طرحك الرئيسي، صعوبة سأكتفي بمجرد ذكرها من دون الإلحاح عليها، خوفاً من أن تجرّنا إلى تعليلات مغرقة في اللطف والرقة. وبكلمة واحدة، أشك كثيراً في أن يكون من الممكن لسبب أن يُعرف فقط بأثره (كما كنت تفترض ذلك على طول الخط)، أو أن يكون من طبيعة فريدة وخاصة إلى حد أنه لا يظهر أي توازٍ ولا أي شبه مع أي سبب أو شيء آخر وقع ذات مرة تحت ملاحظتنا. وبوسعنا أن نستدل، على نوع من الأشياء من نوع آخر، فقط عندما يصادف النوعان مترافقين باستمرار. وإذا ما حضر أثر فريد تماماً ولا يمكن ضمه تحت أي نوع معروف، فإني لا أرى أنه يمكن لنا أن نكوّن أي تخمين، أو أي تعليل بخصوص سببه. وإذا كانت الخبرة والملاحظة والتمثيل، المرشدين الوحيدين فعلاً الذين يمكن لنا أن نتبعهم، على نحو معقول، في استدلالاتنا، من هذه الطبيعة، فيجب أن يكون كل من السبب والأثر معاً أساساً لتماثل وتشابه مع أسباب أخرى وآثار أخرى نعرفها أو قد صادفناها في حالات عدة يرافق بعضها بعضاً. وإني أترك لتفكّرك الخاص أن يتابع نتائج

هذا المبدأ. وأكتفي بإبداء هذه الملاحظة: بما أن خصوم أبيقور يفترضون دائماً أن العالم، وهو أثر فريد تماماً ولا نظير له، هو الدليل على إله هو أيضاً سبب فريد ولا نظير له، فإن تعليلاتك، إزاء هذا الافتراض، تبدو جديرة بانتباهنا. وإني أقر بأن ثمة صعوبة ما في فهم كيف يمكننا، ذات مرة، أن نعود من السبب إلى الأثر، وكيف يمكننا، بالتعليل انطلاقاً من أفكارنا عن الأول، أن نستدل على أي تبديل في الثاني أو على أي إضافة إليه.

فصل XII

الفلسفة الأكاديمية أو الريبية

قسم أول

-116-

لم يُبذل من التعليلات الفلسفية لأي مسألة ، أكثر مما بُذل للتدليل على وجود الله ودحض مغالطات الملحدين. ومع ذلك، فما زال أكثر الفلاسفة تشدّداً يجادلون لمعرفة ما إذا كان يمكن لإنسان أن يكون أعمى إلى حد أن يكون ملحداً اعتباريًا. فكيف نوفق بين هذين النقيضين؟ إن الفرسان الذين يطوفون العالم لتخليصه من كل تنين أو مارد لا يراودهم أدنى شك في وجود هذه الوحوش.

والريبي عدو آخر للدين يثير طبيعياً نقمة كل اللاهوتيين وأكثر الفلاسفة وقاراً. ومع ذلك فإنه من المؤكد أن أحداً لم يصادف قط مخلوقاً بمثل هذا الحمق، وأن أحداً لم يتبادل الحديث مع امرئ لم يكن له رأي ما أو مبدأ ما حول أمر من الأمور، إما فعلياً

وإما اعتبارياً. مما يطرح سؤالاً جدّ طبيعي: ماذا نعني بريبي؟ وإلى أي حد يمكن أن ندفع مبادئ الشك والحيرة الفلسفية؟

هناك نوع من الريبية سابقة على كل دراسة وفلسفة، طالما نادى بها ديكارت وآخرون، كواق أسمى ضد الغلط والتسرع في الحكم. وهي توصي بالشك الكلي لا بالنظر إلى كل آرائنا وكل مبادئنا السابقة وحسب، بل أيضاً بالنظر إلى ملكاتنا نفسها. فهم يقولون: يجب أن نتأكد بأنفسنا من صوابها بسلسلة من التعليلات مستنبطة من مبدأ أولي لا يمكن أن يكون خادعاً أو مدعاة للشك. لكن، ليس هناك من مبدأ أولي يتمتع بامتياز عن المبادئ البديهية المقنعة هي الأخرى. أو، إن كان يوجد مثل هذا المبدأ فهل بإمكاننا أن نتقدم خطوة واحدة أبعد منه إن لم يكن باستعمال هذه الملكات نفسها التي افترضناها سابقاً أنها غير موثوقة. فالشك الديكارتي، إن كان بوسع مخلوق بشري أن يبلغه (وهذا أمر واضح الامتناع) سيكون شكاً لا شفاء منه البتة، ولن يمكن لأي تعليل أن يؤدي بنا إلى حالة من الأمان والاقتناع بأي مسألة.

لكن، يجب الإقرار بأن هذا النوع من الريبية، حين يكون أكثر اعتدالاً، يمكن أن يُفهم بمعنى معقول جداً، وأن يكون تمهيداً ضرورياً لدراسة الفلسفة من حيث تحفظ لأحكامنا التجرد المناسب، وتفطم ذهننا عن كل تلك التحكيمات التي قد نكون اعتنقناها عن تربية أو عن تهوّر. أن نبدأ من مبادئ واضحة وبيّنة بذاتها، وأن نتقدم بخطوات متأنية وواثقة، وأن نراجع باستمرار خلاصتنا ونفحص بعناية جميع نتائجها: تلك هي الطرق التي، مع كونها لا تجعلنا نتقدم إلا بطيئاً وقليلاً في سساتيمنا، تسمح لنا

وحدها أن نأمل ذات مرة في الفوز بالحقيقة والوصول إلى [illegible] واليقين المناسبين في تعييناتنا.

-117-

وهناك نوع آخر من الريبية، تالٍ للعلم والاستقصاء، حين يُفترض أن يكتشف البشر إما الفساد المطلق لملكاتهم الذهنية وإما عدم صلاحها للوصول إلى قرار راسخ في كل تلك المسائل الاعتبارية الغريبة التي نستخدم الملكات في شأنها عادة. وحتى حواسنا نفسها تكون موضع جدال عند نوع معين من الفلاسفة. وتخضع شعارات الحياة اليومية إلى الشك عينه الذي تخضع له أعمق الخلاصات والمبادئ في الميتافيزيقا واللاهوت. وبما أن هذه المعتقدات المتناقضة (إن أمكن أن ندعوها معتقدات) تصادف عند بعض الفلاسفة، ويصادف دحضها عند كثيرين غيرهم، فإنه من الطبيعي أن تثير فضولنا وتجعلنا نستقصي الحجج التي يمكن أن تؤسسها.

وليست بي حاجة إلى أن ألحّ على النقاط الأكثر تناولاً واستخداماً من الريبيين، في كل العصور، ضد بيّنة الحواس؛ وهي تلك الحجج التي تستمد من نقص أعضائنا وغلطها في مناسبات كثيرة: ظهور المجذاف معقوفاً في الماء- واختلاف هيئات الأشياء تبعاً لاختلاف المسافات، والصور المزدوجة التي تتولد من الضغط على عين واحدة، وكثير من الظواهر الأخرى المماثلة. وتكفي هذه النقاط الريبية، في الحقيقة، فقط للتدليل على أن الحواس لوحدها لا يُركن إليها، بل إنه يجب أن نصحح بيّنتها

بالعقل وبتأملات مستمدة من طبيعة الوسط، ومسافة الشيء، واستعداد العضو، بهدف جعلها، ضمن فلكها الخاص، معايير مناسبة للصواب والخطأ. وهناك حجج أخرى أعمق ضد الحواس، لا تستجيب لحل بمثل هذه السهولة .

-118-

يبدو من البيّن أن يكون البشر مدفوعين، بفطرة طبيعية أو بانحياز طبيعي، إلى الركون إلى حواسهم، فنحن نفترض دائماً، من دون أي تفكير بل قبل أي استعمال للعقل، عالماً خارجياً لا يخضع لإدراكنا، بل نفترض أنه سيوجد حتى لو كنا، نحن وكل كائن حاسّ، غائبين عنه أو منعدمين. وحتى المخلوقات الحيوانية تتوجه بظن مماثل، وتحافظ على اعتقادها بالأشياء الخارجية، في كل أفكارها ومقاصدها وأفعالها.

ويبدو من البيّن أيضاً أن يسلم البشر أبداً، حين يتبعون هذه الفطرة الطبيعية العمياء القوية، بأن الأخيلة عينها التي تقدمها الحواس، هي الأشياء الخارجية، وأن لا يراودهم أدنى شك في أنها ليست سوى تصورات عن الأشياء. فهذه الطاولة نفسها التي نراها بيضاء ونحسها صلبة، نعتقد أنها توجد بمعزل عن إدراكنا، نعتقد أنها شيء خارج عن ذهننا الذي يدركها. ولا يمنحها حضورنا الكينونة، ولا يجعلها غيابنا منعدمة. وهي تحافظ على وجود مطرد وتام ومستقل عن وضع الكائنات العاقلة التي تدركها أو تتأملها.

لكن هذا الرأي البدائي والعام على جميع البشر، سرعان ما يتهاوى أمام أضعف فلسفة تعلمنا أنه لا يمكن أن يكون حاضراً

في الذهن سوى خَيْل أو إدراك، وأن الحواس هي مجرد كوى تدخل عبرها هذه الأخيلة، من دون أن تكون قادرة على إحداث صلة مباشرة بين الذهن والموضوع. فالطاولة التي نراها تبدو أنها تنقص عندما نبتعد عنها. أما الطاولة الحقيقية التي توجد، باستقلال عنا، فلا يطرأ عليها تبدل؛ لم يكن هناك شيء ماثل للذهن إذن سوى خيلها. وتلك هي قرارات العقل الواضحة: لم يشك أي إنسان يفكّر، البتة، في أن الموجودات التي نرى إليها عندما نقول: هذا البيت وهذه الشجرة، ليست سوى إدراكات في الذهن، ونسخ عابرة أو تصورات عن موجودات أخرى تبقى ثابتة ومستقلة.

-119-

عند هذه النقطة إذن، يلزمنا العقل بمناقضة الفطر البدئية الطبيعية، أو بالانفصال عنها واعتناق مذهب جديد بالنظر إلى بيّنة حواسنا. لكن الفلسفة تجد نفسها، هنا، في ضيق بالغ عندما تريد أن تسوّغ هذا المذهب الجديد وأن تجيب على تخرصات الريبيين واعتراضاتهم. ولا يعود بإمكانها أن تدافع طويلاً عن الفطرة الطبيعية التي لا تخطئ ولا تقاوَم: لأن هذه الفطرة تقدّم سستاماً مختلفاً تماماً تبيّن أنه يخطئ، بل إنه مغلوط. ولا [يعود بإمكانها] أن تسوغ هذا السستام الفلسفي المزعوم بسلسلة من الحجج الواضحة والمقنعة، أو حتى بأي بمظهر من الحجاج، [لأن ذلك] يفوق طاقة كل قدرة بشرية.

فبأي حجة يمكن أن نثبت أنه يجب أن تكون إدراكات الذهن مسبَّبة بالأشياء الخارجية المختلفة تماماً عنها، على الرغم من أنها

تشبهها (إن كان ذلك ممكناً)، وأنها لا يمكن أن تتولد من طاقة الذهن وحده، أو من إيحاء ذهن مجهول غير مرئي أو من سبب آخر نحن على جهل به أكبر أيضاً؟ فمن المسلم به أن عدداً من هذه الإدراكات، بالفعل، لا يتولّد من أي شيء خارجي في الأحلام مثلاً، أو في الجنون أو في أمراض أخرى. وليس هناك من شيء غير قابل للتفسير أكثر من الطريقة التي يعمل فيها الجسم في الذهن لينقل صورة عن ذاته إلى جوهر يفترض أنه من طبيعة بمثل ذاك الاختلاف بل التضاد أيضاً.

إن معرفة ما إذا كانت إدراكات الحواس تحدثها الأشياء الخارجية، على شبهها، هي مسألة واقعية؛ فكيف نقرر بشأن هذه المسألة؟ ـ بالخبرة، بالتأكيد، كما في كل المسائل الأخرى التي من طبيعة مشابهة. لكن الخبرة هنا خرساء تماماً ويجب أن تكون كذلك. فليس لدى الذهن أي شيء حاضر سوى الإدراكات، ولا يمكنه الوصول إلى أي خبرة عن اقترانها بالأشياء. فافتراض هذا الاقتران هو، إذن، من دون أي أساس معلّل.

-120-

واللجوء إلى مصداقية الكائن الأسمى من أجل التدليل على مصداقية حواسنا هو بالتأكيد التفاف مفاجئ جداً. فلو كانت مصداقيته تهتم أدنى اهتمام بهذه المسألة لكانت حواسنا معصومة عن الخطأ تماماً، إذ لا يمكن لله أن يخدَع قط. هذا، من دون ذكر أنه ما إن يوضع العالم الخارجي موضع الشك حتى يصعب علينا أن نجد حججاً تسمح لنا بالتدليل على وجود هذا الكائن أو على إحدى صفاته.

-121-

ذاك إذن موقع ينتصر فيه دائماً أكثر الريبيين عمقاً وتفلسفاً، حين يجهدون لإدخال الشك العام في كل مسائل المعرفة والبحث البشريين. فقد يقولون: هل تتبع غرائزك وميولك الطبيعية عندما تؤكد مصداقية الحواس؟ لكن ذلك يؤدي بك إلى الاعتقاد بأن الإدراك نفسه، وأن الخيل نفسه هو الشيء الخارجي. وهل تتنكر لهذا المبدأ لتعتنق رأياً أكثر عقلانية يقول إن الإدراكات هي مجرد تصورات عن شيء ما خارجي؟ فتبتعد هنا عن ميولك الطبيعية وعن أوضح مشاعرك، وتكون مع ذلك غير قادر على إشباع عقلك الذي لا يمكن أن يجد قط حجة مقنعة مستمدة من الخبرة للتدليل على أن الإدراكات مقترنة مع الأشياء الخارجية.

-122-

وهناك نقطة ريبية أخرى من الطبيعة نفسها، صادرة عن الفلسفة الأعمق. ويمكن أن تكون جديرة بانتباهنا لو كان الأمر يتطلب مثل هذا التعمق في سبيل اكتشاف حجج وأدلة قلما تصلح لغايات جدية. فمن المسلّم به عند عموم البحاثة المحدثين أن كل الخاصيّات الحسية للأشياء، مثال الخشن والأملس، والحار والبارد، والأبيض والأسود الخ..هي خاصيّات محض ثانوية ولا توجد في الأشياء نفسها، بل هي مجرد إدراكات للذهن من دون أي نموذج أصلي أو موديل خارجي تمثله هي. وإذا كنا نسلم بذلك بالنسبة إلى الخاصيّات الثانوية، فيجب أن نسلم أيضاً بالنسبة إلى الصفات المزعومة أولية، الامتداد والصلابة، وليست هاتان

أكثر أهلية من تلك للفوز بهذا اللقب. ففكرة الامتداد تحصَّل بكاملها عن طريق حاستي النظر واللمس، وإذا كانت كل الخاصيّات المدركة في الحواس هي بالذهن وليس في الشيء فإن الخلاصة عينها يمكن أن تطاول فكرة الامتداد التي تخضع بكاملها للأفكار الحسية أي لأفكار الخاصيّات الثانوية. ولاشيء يمكن أن ينقذنا من هذه الخلاصة سوى القول: إن افكار هذه الخاصيّات الأولية تحصّل بالتجريد، وهو رأي يجعلنا الفحص الدقيق نتبيّن أنه غير معقول بل إنه أخرق. فامتداد لا يكون ملموساً أو مرئياً، ولا خشناً ولا أملس، ولا أسود ولا أبيض هو أيضاً خارج متناول التصور البشري. فلنحاول أن نتصوّر مثلثاً بعامة، لا يكون لا متساوي الساقين ولا مختلفهما، وليس لأضلاعه طول خاص أو علاقة خاصة، وسنرى على الفور خُلف كل الآراء المدرسية حول التجريد والأفكار العامة(*).

-123-

وهكذا فإن أول اعتراض فلسفي على بداهة الحواس أو على

(*) هذه الحجة مستمدة من د. باركلي. وصحيح أن معظم كتابات هذا المؤلف الألمعي تشكل أفضل دروس الريبية التي يمكن أن نجدها عند الفلاسفة القدماء والمحدثين، بمن فيهم بايل[1]. إلا أنه يعلن في عنوان له (وبكل صدق لا شك فيه) أنه الف كتابه ضد الريبيين كما ضد الملحدين والزنادقة. لكن جميع حججه هي في الواقع، محض ريبية على الرغم من أن نواياها مختلفة، ويظهر ذلك من أنها لا تقبل جواباً ولا تحدث قناعة. وأثرها الوحيد هو أن تسبب، في الحال، اندهاشاً وارتباكاً وغموضاً، وتلك هي حصيلة الريبية.

(1) Bayle (1647-1706) فيلسوف فرنسي اشتهر بمحاولة فصله الأخلاق عن الدين ودفاعه عن حرية الإلحاد.

الرأي القائل بالوجود الخارجي، يقوم على ما يلي: إن مثل هذا الرأي إن استند إلى الفطرة الطبيعية يكون مناقضاً للعقل، وإن أرجع إلى العقل يكون مناقضاً للفطرة الطبيعية، ولا يحمل معه في الوقت نفسه أي بيّنة عقلية من أجل إقناع الباحث المتجرد. أما الاعتراض الثاني فيذهب إلى أبعد ويقدم هذا الرأي بوصفه مناقضاً للعقل، وعلى الأقل، إن كان القول، «إن جميع الخاصيّات الحسية هي في الذهن وليست في الشيء»، مبدأ من مبادئ العقل. فانزع عن المادة كل خاصيّاتها المعقولة، وخاصيّاتها الأولية والثانوية فإنك تعدمها بمعنى من المعاني، وتترك فقط شيئاً ما مجهولاً وغير قابل للتفسير بوصفه سبباً لإدراكاتنا، وذاك مفهوم ناقص إلى حدّ أن أي ريبي لا يرى من المجدي أن يجادل ضده.

قسم ثان

-124-

قد تبدو محاولة الريبيين تقويض العقل بالحجاج والعقلنة، هوساً مفرطاً، على الرغم من أن هذا التقويض هو المرمى الأكبر لكل مباحثهم ومنازعاتهم. فهم يجهدون للعثور على الاعتراضات ضد تعليلاتنا التجريدية كما ضد تلك التي تعود إلى الوقائع والوجود.

والاعتراض الرئيسي ضد كل التعليلات التجريدية يستمد من أفكار المكان والزمان. وهي أفكار واضحة جداً ومفهومة جداً في الحياة العادية وفي النظرة العَجلى، في حين أنها تنطوي على

مبادئ تظهر مليئة بالخُلف والتناقض عندما ننتقل إلى فحص العلوم المتعمّقة (وهي الموضوع الرئيسي لهذه العلوم). ولم يتسنّ، لأي عقيدة كهنوتية، اخترعت خصيصاً لقهر العقل البشري المتمرد وتطويعه، أن تصدم الحس العام ذات مرة أكثر مما يصدمه مذهب انقسام الامتداد إلى ما لا نهاية، ونتائج هذا المذهب على نحو ما يتوسع بها بإطناب جميع الهندسيين وجميع الميتافيزيائيين، بنوع من الاحتفال الانتصاري: «كمية حقيقية أنقص بما لا يتناهى من أي كمية متناهية تتضمن كميات أنقص من هذه بما لا يتناهى وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية»؛ ذاك طرح أجرأ وأعجب وأثقل من أن يستند إلى أي برهان مزعوم، لأنه يصدم أوضح مبادئ العقل البشري وأكثرها طبيعية(*). لكن ما يجعل المسألة أكثر غرابة هو أن هذه الآراء الخرقاء في الظاهر، تستند إلى سلسلة من التعليلات لا أوضح منها ولا أكثر طبيعية، وهو أنه لا يمكننا أن نسلم بالمقدمات ولا نسلم بالنتائج. فلا شيء يمكن أن يكون أكثر إقناعاً من جميع الخلاصات حول خاصيّات الدوائر والمثلثات. ومع ذلك، فكيف يمكننا، بعد أن نكون قد قبلنا بها، أن ننكر أن زاوية الاتصال بين الدائرة وخط تماسها هي أقل بما لا يتناهى من

(*) أياً تكن الخلافات بشأن النقاط الرياضية فإنه يجب أن نسلم بأن هناك نقاطاً فيزيائية، أي أجزاء من الامتداد لا يمكن أن تقسّم ولا أن تُنقص لا بالعين ولا بالمخيلة. وهذه الأخيلة حين تمثل للوهم أو للحواس تكون غير قابلة للقسمة على الإطلاق، وعلى الرياضيين بالتالي أن يسلموا بأنها أنقص بما لا يتناهى من أي جزء حقيقي من الامتداد؛ أضف أن لا شيء يبدو للعقل أكثر يقيناً من أن يتركّب امتداد لامتناه من عدد لا متناه منها. وكم هو أكثر منه العدد اللامتناهي لأجزاء الامتداد تلك اللامتناهية في الصغر، التي يسلم كذلك بأنها تنقسم إلى ما لا يتناهى.

الزاوية الخطية، وأن زاوية الاتصال هذه تنقص أيضاً وصولاً إلى ما لا نهاية، بما أنه يمكنك أن تزيد قطر الدائرة إلى ما لا نهاية، وأن زاوية الاتصال بين منحنيات أخرى وخطوط تماسها يمكن أيضاً أن تكون أنقص بما لا يتناهى من تلك المؤلفة بين الدائرة وخط تماسها، وهكذ دواليك إلى ما لا نهاية؟ ويبدو أن برهنة هذه المبادئ هي بمثل دقة البرهان على مساواة زوايا المثلث الثلاث لزاويتين قائمتين، على الرغم من أن هذا التعليم طبيعي وسهل وأن الأول مفعم بالتناقض والخلف. ويبدو العقل هنا مأخوذاً بنوع من الدهشة والحيرة، دونما حاجة إلى إيحاءات أي ريبي يعلمه أن لا يثق بنفسه وبالأرض التي يدوس عليها. وهو يرى نوراً ساطعاً يشع في بعض الأمكنة لكنه نور يجاور أدكن الظلمات. وبين الاثنين يبلغ انبهار العقل وارتباكه حداً يصعب معه أن يصدر حكماً على أي شيء بثقة وأمان.

-125-

ويبدو خُلف تعيينات العلوم التجريدية الجريئة هذه، أكثر وضوحاً، إن أمكن بعد، بالنظر إلى الزمان منه بالنظر إلى الامتداد. فعدد لا يتناهى من الأجزاء الحقيقية للزمان تمر بالتعاقب وتمضي واحداً إثر آخر، يبدو واضح التناقض إلى درجة لا يمكن معها أن يقبله أي إنسان لم تفسد العلوم حكمه، بدل أن تحسنه على ما يظنّ.

ومع ذلك فإنه يجب على العقل أن يبقى حذراً وقلقاً إزاء هذه الريبية التي تجره إليها هذه الحماقات والتناقضات الظاهرية، فكيف يمكن لفكرة واضحة ومتميزة أن تتضمن أموراً تناقضها، أو

تناقض فكرة واضحة ومتميزة أخرى؛ ذاك ما لا يمكن فهمه على الإطلاق، وما قد يكون بمثل خلف أي عبارة يمكن أن نؤلفها. وذلك إلى حد أنه لا شيء يمكن أن يكون أكثر ريبية وامتلاءً بالشك والحيرة من تلك الريبية نفسها التي تتولد من بعض الخلاصات التناقضية للهندسة أو لعلم الكميّة(*).

-126-

والاعتراضات الريبية على البيّنة الخلقية أو على التعليلات التي تتناول وقائع هي إما شعبية وإما فلسفية. والاعتراضات الشعبية تستمد من الضعف الطبيعي للفاهمة البشرية؛ ومن تناقض الآراء التي اعتنقت في العصور والأمم المختلفة، ومن تبدل

(*) يبدو لي أنه ليس من الممتنع أن نتجنب هذه الحماقات والتناقضات إنْ سلمنا بأنه ليس هناك من حماقة وتناقض سوى الأفكار التجريدية أو العامة، بصحيح المعنى؛ وأن كل الأفكار العامة هي، في الحقيقة، أفكار جزئية متصلة بلفظ عام يستدعي، عند الحاجة، أفكاراً جزئية أخرى، شبيهة من بعض النواحي بالفكرة الحاضرة في الذهن. وهكذا عندما نلفظ "حصان" نتصور على الفور فكرة حيوان أسود أو أبيض ذي حجم معيّن وشكل؛ لكن بما أننا نطبق هذا اللفظ أيضاً على حيوانات من ألوان وهيئات وأحجام أخرى فإن هذه الأفكار تستدعى بسهولة على الرغم من أنها ليست حاضرة الآن في المخيلة، ويتابع تعليلنا وخلاصتنا السير في الطريق نفسه كما لو أنها كانت حاضرة فعلاً. فإذا سلمنا بهذا الرأي (ويبدو أنه معقول) ينتج أن جميع أفكار الكم التي يفكر حولها الرياضيون ليست سوى أفكار جزئية مثلما توحي بذلك الحواس والمخيلة، وأنه لا يمكنها بالتالي أن تنقسم إلى ما لا نهاية. ونكتفي الآن بهذه اللمحة من دون التقدم إلى أبعد. وإنه من مصلحة جميع محبي العلم، بالتأكيد، الا يعرّضوا أنفسهم، من جراء خلاصاتهم، لهزء الجاهل وازدرائه... وهذا هو الحل الأسرع، على ما يبدو، لهذه الصعوبات.

أحكامنا في الصحة والمرض، وفي الشباب والشيخوخة، وفي اليسر والعسر، ومن التناقض الدائم لآراء كل امرئ بمفرده مع مشاعره، ومن أمور أخرى كثيرة من هذا القبيل. ومن غير المجدي الإطالة في هذه النقطة. لأن هذه الاعتراضات ضعيفة. إذ لما كنا نفكر، في كل أوان في الحياة العادية، حول الواقعة والوجود ولم يكن بأمكاننا أن نبقى من دون أن نستعمل باستمرار هذا النوع من الحجج فإن الاعتراضات الشعبية التي تصدر عنها تبقى بالضرورة غير كافية لتقويض هذه البيّنة. إن المقوّض الأكبر للپيرونية[1] وللمبادئ المغالية للريبية هو الفعل والاستعمال وانشغالات الحياة العادية. ويمكن لهذه المبادئ أن تزدهر وتنتصر في المدارس، حيث سيكون من الصعب، بالفعل، إن لم يكن من الممتنع، تقويضها. لكن ما إن تغادر العزلة ويجعلها وجود الأشياء الحقيقية، التي تحرك أهواءنا ومشاعرنا، في مواجهة أقوى مبادئ طبيعتنا، حتى تتبدد كالدخان تاركة أكثر الريبيين تصميماً في الوضع عينه الذي لسائر الهالكين.

-127-

من الأفضل للريبي إذن، أن يبقى في فلكه الخاص ويتوسع في تلك الاعتراضات الفلسفية التي تتولد من أكثر الأبحاث تعمقاً. وهنا سيكون له، على ما يبدو، مادة واسعة للانتصار. وحين يشدد بصواب، على أن كل بيّنتنا بصدد أي واقعة، تتعلق بشهادة الحواس أو الذاكرة، إنما تصدر بأسرها عن علاقة السبب بالأثر؛

---

(1) نسبة إلى پيرون الشكّاك.

وأننا لا نملك عن هذه العلاقة أي فكرة سوى فكرة شيئين طالما رافق واحدهما الآخر؛ وأننا لا نملك أي حجة تقنعنا بأن التي طالما ترافقت، في تجربتنا، سوف تترافق أيضاً، في حالات أخرى، بالطريقة عينها، وأن لا شيء يوصلنا إلى هذا التعليل سوى التعوّد أو فطرة معينة في طبيعتنا، صحيح أنه من الصعب مقاومتها إلا أنها قد تكون، شأنها شأن فطر أخرى، مخادعة ومخيبة. حين يشدد الريبي على هذه النقاط، يظهر قوته، أو بالأحرى ضعفه وضعفنا، في الحقيقة؛ ويبدو، راهناً على الأقل، أنّه يقوّض كل وثوق واقتناع. ويمكن التوسع إلى أطول من ذلك بهذه الحجج لو كان من الممكن أن نتوقع منها، مرة، حصول خير وربح يدومان للمجتمع.

-128-

ذلك أن الاعتراض الرئيسي والأكثر إرباكاً للريبية المتطرفة، هو أنه لا خير يدوم يمكن أن يحصل عنها ذات مرة طالما تحتفظ بكامل قوتها ونشاطها. ويكفي أن نسأل هذا الريبي، ما هو قصده؟ وإلى ماذا يرمي من وراء كل هذه الأبحاث المثيرة! حتى يرتبك على الفور ولا يعرف بماذا يجيب. يمكن لكوبرنيقي أو لبطليموسي يؤيد كل واحد منهما سستاماً فلكياً مختلفاً، أن يأمل بإحداث قناعة تدوم وتبقى ثابتة عند مستمعيه. ويمكن لرواقي أو لأبيقوري أن يطوّر مبادئ قد تكون غير دائمة إنما ذات أثر على السلوك والتصرف. لكن لا يمكن لبيروني أن يتوقع لفلسفته أي تأثير ثابت على الذهن، أو أن يكون تأثيرها، إن وُجد، مفيداً للمجتمع؛ ويجب عليه، على العكس، أن يقر، إن كان يُقرّ بشيء، بأن كل

الحياة البشرية ستفنى إن سرت مبادئه بصورة كلية وثابتة. وسيتوقف كل حوار وكل فعل على الفور، وسيبقى الناس في سبات كامل إلى حين يضع عدم إشباع الحاجات الطبيعية، نهاية لحياتهم البائسة. والحقيقة أنه قلما يُخشى وقوع مثل هذا الحادث المهلك. فالطبيعة هي أبداً فائقة القوة من أجل مبادئها. وعلى الرغم من أن بإمكان الپيروني وآخرين، الوقوع في ارتباك واندهاش مؤقتين جرّاء تعليلاتهم المعمقة، فإن أتفه حادث في الحياة يطيّر شكوكه كلها ووساوسه كلها. ويتركه، شبيهاً، في كل شيء في الفعل وفي النظر، بفلاسفة الفرق الأخرى كلها وبكل الناس الذين لم يكونوا مرة معنيين بالأبحاث الفلسفية. وعندما يستفيق من حلمه سيكون أول من سينضم إلى الساخرين منه، وأول من سيُقر بأن كل اعتراضاته كانت لمجرد التسلية، وأنه لم يكن يمكن أن يكون قصدها سوى إظهار غرابة وضع البشر الذين عليهم أن يفعلوا ويعقلوا ويؤمنوا، على الرغم من أنهم عاجزون، عن طريق أكثر أبحاثهم ألمعية، عن أن يكونوا راضين فيما يخص تأسيس هذه الأعمال، أو عن أن يزيحوا الاعتراضات التي قد توجه ضدها.

قسم ثالث

-129-

هناك، حقاً، ريبية أكثر اعتدالاً، فلسفة أكاديمية يمكن أن تدوم وأن تكون مفيدة في الوقت عينه، ويمكن أن تتحصل، جزئياً، عن البيرونية أو الريبية المتطرفة، عندما نجري فيها بواسطة

لحس العام والتفكير، بعض التصحيح في شكوكها غير المتمايزة. ن الغالبية العظمى من البشر مهيّأة طبعاً لأن تكون توكيدية ردوغمائية في آرائها؛ وبما أنهم يرون الأشياء من جانب واحد وليس لديهم أي فكرة عن الحجج من الجانب الآخر، فإنهم تدافعون نحو المبادئ التي يميلون إليها، وليس لديهم أي تسامح النسبة إلى أولئك الذين يعتنقون مبادئ مضادة. والتردد والحيرة قلق فاهمتهم، وتكبح هواهم وتعلق فعلهم، فهم يتعجلون، إذن، لخروج من حالة مزعجة لهم إلى هذا الحد. ويظنون أنه لا مكنهم أن يبتعدوا عنها كفاية بعنف توكيداتهم وعناد إيمانهم. كن، إذا ما أمكن لمثل هؤلاء المتعقلين الدوغمائيين أن يعوا سقام الذهن البشري الغريبة، حتى حين يكون في أحسن حالاته كمالاً، وحتى حين يكون أكثر دقة ودراية في قراراته، فإن مثل هذا التفكير سيوحي إليهم، بالطبع، بمزيد من التواضع والتحفظ، وسيحطّ من حسن رأيهم بأنفسهم ومن تحكيمتهم ضد خصومهم. ويمكن للجهلة أن يتفكروا في حال العلماء الذين يتمتعون بكل حسنات الدرس والتفكير والذين ما زالوا غير واثقين في قراراتهم؛ وإذا ما مال أيّ متعلم، بدافع من طباعه، نحو الغطرسة والعناد، فإن تلويناً خفياً من البيرونية يمكن أن يسقط كبرياءه بإظهار أن بعض الامتيازات التي قد يكون امتاز بها عن زملائه ليست بذات أهمية بالمقارنة مع الارتباك والإبهام الملازم للطبيعة البشرية. وبعامة، ثمة درجة من الشك والتأني والتواضع يجب أن تواكب أبداً الإنسان الذي يعقل بشكل سليم، في كل أنواع الاستقصاء والتقرير.

-130-

نوع آخر من الريبية الملطّفة قد يكون مفيداً للناس، وقد يتحصل بصورة طبيعية عن الشكوك والوساوس البيرونية، وهو القائم على حصر مباحثنا في مواضيع أكثر تكيّفاً مع ضيق قدرة الفاهمة البشرية. فمخيلة الإنسان سامية بالطبع، يعجبها كل ما هو بعيد وخارج عن المألوف، وهي تحلّق، من دون رقيب، إلى أبعد أجزاء المكان والزمان لتتجنّب الأشياء التي جعلها التعوّد رتيبة. أما الحكم السليم فيتعهد منهجاً مضاداً، ويتجنب كل الأبحاث البعيدة والعالية ليغرق في الحياة العادية وفي الأمور التي تخضع للممارسة والخبرة اليومية، تاركاً المسائل الأكثر سمواً إلى تزيين الشعراء والخطباء أو إلى مهارات الكهنة والسياسيين. ولكي نصل إلى مثل هذا القرار الصحي، لا شيء يمكن أن يفيدنا أفضل من اقتناعنا الفعلي بقوة الشك البيروني وبأن لا شيء يمكن أن يخلصنا منه إن لم تكن قوة الفطرة الطبيعية. إن أولئك الذين يميلون إلى الفلسفة سيظلون يتابعون أبحاثهم لأنهم يفكرون أن القرارات الفلسفية، بالإضافة إلى المتعة المواكبة لمثل هذا الانشغال، ليست سوى تأملات الحياة العادية وقد مُنهجت وصُوِّبت. لكنهم لن يحاولوا قط أن يتخطوا الحياة العادية طالما أنهم ينظرون إلى نقص الملكات التي يستخدمونها، وإلى طوْلها الضيق، وعدم دقة أعمالها. وإذا لم يكن بإمكاننا، بعد ألف خبرة وخبرة أن نعطي حجة مرضية لما نعتقده من أن الحجر سيقع أو أن النار ستحرق، فهل يمكننا أن نرضى عن تعيين يمكن أن نكوّنه عن أصل العوالم وحالة الطبيعة من الأزل إلى الأبد؟

إن هذا الحصر الضيق لمباحثنا هو، من جميع الوجوه، حصر كاف إلى حد أن القيام بأقل تفحص لقدرات الذهن البشري الطبيعية، ومقارنتها مع أغراضها يكفي لكي نوصي به، ونجد من ثم ماذا تكون المسائل الخاصة بالعلم والتقصّي.

-131-

يبدو لي أن المسائل الوحيدة للعلم التجريدي والبرهان هي الكم والعدد، وأن كل المحاولات التي تمت من أجل توسيع هذا النوع الأكمل من المعرفة إلى ما وراء هذه الحدود، هي مجرد سفسطات وأوهام. وحيث إن الأجزاء المكوّنة للكم والعدد متشابهة تماماً، فإن علاقاتها تتعقد وتغمُض ولا شيء يمكن أن يكون أكثر فضولاً أو أكثر فائدة من أن نتتبّع، عبر وسائط متنوعة، تساويها أو تفاوتها في مظاهرها المختلفة. لكن بما أن جميع الأفكار الأخرى متميزة بوضوح ومختلفة بعضها عن بعض فإنه لا يمكننا أن نذهب قط، بأعمق تفحص أبعد من ملاحظة هذا التنوّع، وبأوضح تفكير، أبعد من تقرير أن هذا الشيء ليس شيئاً آخر. فإن كان ثمة صعوبة في هذه القرارات، فإنها تصدر، بالكامل، عن عدم تعيّن معنى الكلمات الذي قد تصححه تعريفات أصوب. ولا يمكن لـ «كون مربع الوتر مساوياً لمربعي الضلعين الآخرين»، أن يُعرّف أياً كانت دقة تعريف الألفاظ، من دون سلسلة من التعليل، والتقصي. لكن، لكي نقتنع بالقضية: «إن لم يكن هناك ملكية فلن يكون هناك ظلم» يلزمنا أن نعرّف الألفاظ وأن نشرح أن الظلم هو انتهاك للملكية؛ وليست هذه القضية في الحقيقة سوى تعريف أكثر نقصاً. والحالة هي نفسها بالنسبة إلى

التعليلات القياسية المزعومة التي يمكن أن نجدها في جميع فروع العلم خارج علوم الكم والعدد. ولذا يمكننا أن نقول، بكل ثقة، على ما أظن، إن الكم والعدد هما الموضوعان الوحيدان للمعرفة والبرهان.

-132-

جميع المباحث البشرية الأخرى تتعلق فقط بمسائل الواقع والوجود، وهذه لا يمكن لها بالتأكيد أن تبرهَن. فكل ما هو كائن يمكن أن لا يكون. وليس هناك من واقعة يتضمن نفيها تناقضاً. فلا-وجود أي كائن من الكائنات، من دون استثناء، هو فكرة واضحة ومتميزة بمثل وضوح وجوده وتميزه. والقضية التي تثبت أنه غير موجود، حتى وإن كانت خاطئة، لا تتصور ولا تفهم بدرجة أقل من القضية التي تثبت أنه موجود. لكن الحالة مختلفة بالنسبة إلى العلوم بكل معنى الكلمة. فالقضية التي ليست صحيحة تكون فيها غامضة وغير مفهومة: «الجذر التكعيبي لـ 64 يساوي نصف الـ 10» قضية خاطئة ولا يمكن تصورها بتميز. لكن أن لا يكون قيصر، أو الملاك جبريل، أو أي كائن آخر قد وجد قط، فتلك قضايا ربما تكون خاطئة لكن يظل بالإمكان تصورها تماماً، فهي لا تنطوي على أي تناقض.

وعليه يمكن لوجود أي كائن أن يُثبت فقط بأدلة مستمدة من سببه أو من أثره. وهذه الأدلة مؤسسة بكاملها على الخبرة. وإذا ما علّلنا قبلياً، فإن أي شيء يبدو قادراً على إحداث أي شيء. فسقوط حصاة يمكن، على حد علمنا، أن يطفئ الشمس، ويمكن

لرغبة إنسان أن تتحكم بالكواكب في أفلاكها. لكن الخبرة وحدها هي التي تعلمنا طبيعة السبب والأثر وحدودهما، وتجعلنا قادرين على أن نستدل على وجود شيء من وجود آخر(*). تلك هي قاعدة التعليل الفعلي الذي يشكل القسم الأكبر من المعرفة البشرية، والذي هو مصدر جميع الأفعال والتصرفات البشرية.

وتتناول التعليلات الفعلية الوقائع الجزئية أو الوقائع العامة وتنتمي إلى الأولى كل شؤون الحياة وكذلك جميع تنقيبات التاريخ والماجريات والجغرافيا والفلك.

والعلوم التي تعالج الوقائع العامة هي السياسة والفلسفة الطبيعية والفيزياء والكيمياء الخ... حيث يبحث عن الخاصيّات والأسباب والآثار وكل نوع من الأشياء.

وتتألف الإلهيات، أو اللاهوت، من حيث تثبت وجود الله وخلود النفس، جزئياً من تعليلات عن وقائع جزئية، وجزئياً من تعليلات عن وقائع عامة. وتتأسس على العقل بقدر ما تستند إلى الخبرة. لكن أفضل قاعدة لها وأصلبها توجد في الإيمان والوحي الإلهي.

وليست الأخلاق والنقد مواضيع للفاهمة بقدر ما هي مواضيع للذوق والشعور. فالجمال، الخلقي أو الطبيعي، يحسّ أكثر مما يدرك. أما حين نعلّل بخصوصه ونحاول إثبات معايير له، فإننا

(*) يكف شعار الفلسفة القديمة الجاحد: «من لا شيء لا يكون شيء» الذي يستبعد خلق المادة، يكفّ عن أن يكون شعاراً بالنسبة إلى هذه الفلسفة. فليست إرادة كائن أسمى وحسب يمكن أن تخلق المادة، بل، على حد علمنا القبلي، إن إرادة كائن آخر أيضاً يمكن أن تخلقها أو أي سبب آخر يمكن للمخيلة الغريبة الأطوار أن تعيّنه.

ننظر إلى واقعة جديدة، مثال الأذواق العامة للبشر، أو واقعة من هذا القبيل يمكن أن تكون موضوع تعليل أو استقصاء.

حين نطوف في المكتبات مزودين بهذه المبادئ، ماذا علينا أن نتلف؟ ـ إذا أخذنا بيدنا أي مجلد في اللاهوت أو في الميتافيزيقا المدرسية مثلاً، وتساءلنا: هل يتضمن أي تعليلات تجريدية حول الكم والعدد؟ ـ كلا. هل يتضمن تعليلات تجربية حول وقائع ووجود؟ ـ كلا. إذن ارمه في النار لأنه لا يمكن أن يتضمن سوى سفسطات وأوهام.

الحجج في العلوم، تتوقف في النهاية عند مبدأ أو خلاصة عامة محصّلة من المشاهدة والخبرة. والفرق أن الأول لا يقوم من دون بعض التفكير حول ما نلاحظه كي نميز ما بين ظروفه ونتتبّع نتائجها. في حين تنتسب الثانية بالتمام والكمال، إلى الحادث الذي نستخلصه كنتيجة لوضع معين. فتاريخ نيرون يذكرنا بطغيان مماثل قد يتحرر فيه ملوكنا من قيد القوانين ومجالس الشيوخ، لكن ملاحظة وحشية ما في الحياة الشخصية تكفي لإعطائنا الخشية نفسها بمساعدة بعض التفكير، في حين أنها تصلح لنا كمثال على فساد الطبيعة البشرية العام، وتظهر لنا الخطر الذي يتهددنا في حال وضعنا كامل الثقة في الناس. في الحالتين، الخبرة هي في النهاية أساس تعليلنا واستنتاجنا.

ديفيد هيوم

ISBN 978-9953-71-281-9
9 789953 712819